escritos de filosofia V

Introdução à Ética Filosófica 2

Henrique C. de Lima Vaz

HENRIQUE C. DE LIMA VAZ

ESCRITOS DE FILOSOFIA V

Introdução à Ética Filosófica 2

Coleção Filosofia

Antropologia filosófica I, Henrique C. de Lima Vaz, 3ª ed.
Antropologia filosófica II, Henrique C. de Lima Vaz
Arte e verdade, Maria José R. Campos
Caminho poético de Parmênides (O), Marcelo P. Marques
Ceticismo de Hume (O), Plínio Junqueira Smith
Conceito de religião em Hegel (O), Marcelo F. de Aquino
Concepções antropológicas de Schelling (As), Fernando R. Puente
Cultura do simulacro (A), Hygina B. de Melo
Bergson, intuição e discurso filosófico, Franklin L. Silva
Da riqueza das nações à ciência das riquezas, Renato Caporali Cordeiro
Descartes e sua concepção de homem, Jordino Marques
Escritos de filosofia I, Henrique C. de Lima Vaz
Escritos de filosofia II, Henrique C. de Lima Vaz, 2ª ed.
Escritos de filosofia III, Henrique C. de Lima Vaz
Escritos de filosofia IV, Henrique C. de Lima Vaz
Escritos de filosofia V, Henrique C. de Lima Vaz
Estudos de filosofia da cultura, Regis de Morais
Ética e racionalidade moderna, Manfredo A. de Oliveira
Ética e sociabilidade, Manfredo A. de Oliveira
Evidência e verdade no sistema cartesiano, Raul Landim Filho
Felicidade e benevolência — ensaio sobre ética, Robert Spaemann
Filosofia do mundo, Filippo Selvaggi
Filosofia e método no segundo Wittgenstein, Werner Spaniol
Filosofia e seus outros, W. Desmond
Filosofia e violência, Marcelo Perine
Filosofia na crise da modernidade, Manfredo A. de Oliveira
Filosofia política, Eric Weil
Filósofo e o político segundo Eric Weil (O), Marly C. Soares
Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger, J. A. MacDowell
Grau zero do conhecimento (O), Ivan Domingues
Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur, S. G. Franco
Idéia de Justiça em Hegel, Joaquim C. Salgado
Iniciação ao silêncio, Paulo R. Margutti Pinto
Intuição na filosofia de Jacques Maritain (A), Laura Fraga A. Sampaio
Justiça de quem? Qual racionalidade?, Alasdair Macintyre
Liberdade esquecida, Mª do Carmo B. de Faria
Maquiavel republicano, Newton Bignotto
Marxismo e liberdade, Luiz Bicca
Max e a natureza em O Capital, Rodrigo A. de P. Duarte
Mímesis e racionalidade, Rodrigo A. de P. Duarte
Moral e história em John Locke, Edgard J. Jorge Filho
Para ler a Fenomenologia do Espírito, Paulo Meneses, 2ª ed.
Político na modernidade (O), Marco A. Lopes
Racionalidade moderna e subjetividade, Luiz Bicca
Religião e história em Kant, Francisco Javier Herrero
Religião e modernidade em Habermas, Luiz B. L. Araújo
Reviravolta lingüística na filosofia, Manfredo A. de Oliveira
Teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino, P. Russelot
Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel, J. H. Santos
Vereda trágica do Grande Sertão: Veredas (A), S. M. V. Andrade (esg.)

FILOSOFIA

Coleção dirigida pela Faculdade do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus

Diretor: João A. A. A. Mac Dowell

Co-Diretores: Henrique C. Lima Vaz, SJ e Danilo Mondoni, SJ

Instituto Santo Inácio
Av. Cristiano Guimarães, 2127 (Planalto)
31720-300 Belo Horizonte, MG

Edições Loyola
Rua 1822 nº 347 – Ipiranga
04216-000 São Paulo, SP
Caixa Postal 42.335 – 04299-970 São Paulo, SP
✆ (0**11) 6914-1922
Fax: (0**11) 6163-4275
Home page e vendas: www.loyola.com.br
e-mail: loyola@ibm.net

ISBN: 85-15-02092-0

SUMÁRIO

Segunda Parte
A RAZÃO PRÁTICA NA VIDA ÉTICA

NOTA PRELIMINAR

ESTE segundo volume da *Introdução à Ética Filosófica* será dedicado à exposição *sistemática* dos princípios e categorias fundamentais que estruturam a Ética como *ciência do ethos*, tal como foi definida na Introdução geral do primeiro volume. Ali delineamos, a modo de hipótese de trabalho, a *estrutura conceptual* da Ética que foi, por sua vez, verificada *historicamente* pela *rememoração* das grandes concepções éticas presentes ao longo da história da Filosofia ocidental.

O alvo que agora temos em vista é o de verificar *teoricamente* essa estrutura conceptual, desenvolvendo-a num discurso cuja *unidade* deverá obedecer a um princípio unificador, qual seja, a própria *práxis* humana na forma da *Razão prática* e regida por invariantes *ônticos* que a constituem como tal, independentemente das particularidades históricas, culturais, conjunturais ou individuais que condicionam seu exercício. Reconhecer esses invariantes e organizá-los em discurso logicamente ordenado, expressão da *ontologia* de nosso ser ético, eis a tarefa da Ética filosófica.

Três pressupostos a essa tarefa, já enunciados na Introdução geral (vol. I, Intr. geral, *fim*), devem ser aqui lembrados resumidamente:

a. *antropológico* — a inteligibilidade fundamental da *práxis* humana manifesta-se na distinção entre as *causas* e as *condições* que concorrem para seu exercício. O influxo *causal* procede uni-

camente do *espírito*[1] e assume no seu dinamismo os condicionamentos *somático, psíquico, objetivo* e *intersubjetivo* que integram a estrutura total do ato. A *práxis,* em suma, recebe sua especificidade ética enquanto ato inteligente e livre ou ato da Razão prática, e é como tal que deve ser *pensada* nas modalidades do seu exercício.

b. *Metafísico* — enquanto *operação* a *práxis* humana possui uma estrutura essencialmente *teleológica,* cuja originalidade reside na *autodeterminação* do sujeito agente em vista de um *fim.* Em virtude da abertura da razão e da liberdade ao horizonte *universal* do Ser e do Bem, o *fim* exige ser pensado aqui em sua amplitude transcendental ou *metafísica,* ou seja, em última instância, em sua homologia com o Ser e o Bem.

c. *Epistemológico* — a inteligibilidade da *práxis* como objeto da *ciência* do *ethos* pressupõe a *normatividade* imanente do fim, tal como se apresenta na experiência do *ethos.* A estrutura *normativa* do *ethos* e de seus fins é análoga, como viu Aristóteles ao propor a distinção entre *aei* ou sempre, próprio do movimento da *physis,* e *pollákis* ou quase sempre para o agir segundo o *ethos* (*Et. Nic.* I, 2, 1095 b 4-8; VII, 9, 1152 a 31), à estrutura *nomológica* da *physis,* sem a qual não há ciência da natureza. Da estrutura *normativa* do Fim decorre a peculiaridade epistemológica da Ética de ser, ao mesmo tempo, *teoria da práxis* e *ciência prática* ou norma do *agir,* em analogia com a Física, que é, ao mesmo tempo, *teoria da natureza* e *norma* do *fazer* técnico.

Essas são as opções teóricas que nos guiarão ao longo do discurso da Ética sistemática. Pareceu-nos, no entanto, conveniente antepor à exposição propriamente dita a discussão de três questões preliminares: a. possibilidade e limites de uma Ética sistemática; b. lógica e dialética do discurso ético; c. roteiro programático do texto.

Seja-nos permitido observar que a freqüente referência às páginas do 1º volume justifica-se pela continuidade que pretendemos esta-

---

1. Ver H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica,* São Paulo, Loyola, 4ª ed., 1998, pp. 201-237.

belecer entre o *histórico* e o *sistemático* em nossa concepção da Ética filosófica, ressaltada na Conclusão do 1º volume (pp. 473-474). A citação das fontes é feita, em geral, no próprio texto, reservando as notas para a literatura secundária. As freqüentes repetições poderão provocar alguma impaciência no leitor. Trata-se de um tributo a ser pago ao método *dialético* por nós adotado, no qual o mesmo tema fundamental é pensado em níveis diferentes de inteligibilidade.

Ao termo desta nossa *Introdução à Ética Filosófica* desejamos exprimir nossos sinceros agradecimentos à Coordenação de Ciências Humanas do CNPq pela bolsa concedida para o período 1998-2000, que permitiu ampliar consideravelmente as pesquisas bibliográficas e garantir o lazer necessário à redação do texto.

Henrique C. de Lima Vaz
Belo Horizonte, dezembro de 1999

INTRODUÇÃO

1. POSSIBILIDADE E LIMITES DE UMA ÉTICA SISTEMÁTICA

O propósito de conferir ao discurso da Ética filosófica uma estrutura *sistemática* levanta duas questões preliminares que passamos a discutir:

1. A atribuição de uma estrutura *sistemática* à ciência do *ethos* não se opõe acaso à realidade do objeto *ethos*, uma realidade histórico-social, variável e evolutiva e, por conseguinte, incompatível com qualquer forma de sistematização? Ainda: na hipótese de definir uma forma sistemática compatível com o objeto *ethos*, quais seus limites ou seu campo de aplicação?
2. O discurso sistemático, por sua própria natureza, organiza-se a partir da definição de suas categorias que se encadeiam segundo o movimento dialético do seu conteúdo. Definidas que sejam essas categorias, como caracterizar a lógica e a dialética que convêm ao possível discurso sistemático do *ethos?*

Examinemos a primeira questão.

Duas objeções são comumente levantadas contra a possibilidade de um discurso sistemático sobre o *ethos*. A primeira invoca a pluralidade dos discursos éticos que encontramos nas diversas tradições e que se multiplicaram na modernidade. Daqui provém a proposta recente das Éticas não-cognitivistas e emotivistas que excluem a possibilidade de um discurso ético racionalmente fundado e logicamente ordenado.

A segunda invoca as peculiaridades do objeto *ethos*, em permanente mudança e diferenciação.

À primeira objeção opomos igualmente um argumento de natureza histórica.

A Ética como hoje a conhecemos e praticamos reconhece a sua origem na proposição, por Platão, de um paradigma *ideonômico* das razões do *ethos* como alternativa aos paradigmas *convencionalista* e *naturalista* apresentados pelos Sofistas. O paradigma *ideonômico* tornou possível, justamente, a transcrição das razões do *ethos* num discurso racional de forma demonstrativa (*logos apodeiktikós*). A partir daí a pluralidade dos discursos éticos que percorremos no primeiro volume permaneceu, pelo menos até recentemente, dentro do espaço *epistemológico* definido pelo discurso racionalmente articulado segundo o modelo do *sistema*. As éticas não-cognitivistas ou emotivistas representam aqui uma exceção, cuja incapacidade em abranger a complexidade do fenômeno ético tem sido recentemente posta em evidência por seus críticos.

A resposta à segunda objeção argüi o fato de que a ela está subjacente uma concepção unívoca de *sistema*, provavelmente inspirada no modelo do sistema *formal*. Se atribuirmos, porém, à idéia de *sistema* uma estrutura analógica, a objeção se desfaz em face da possibilidade de discorrer sistematicamente sobre o *ethos*, respeitando as peculiaridades de sua natureza histórico-social. Examinemos, pois, rapidamente as acepções da idéia de *sistema* correntes na Epistemologia contemporânea.

O termo *sistema* é a transliteração do grego *sýstema*, proveniente do verbo *synistánai*, *synistemí*, que significa "estar de pé" ou "estou de pé". Da acepção metafórica inicial aplicada a significar "conjunto" ou "reunião", o termo *sýstema* foi empregado para designar o discurso (*logos*) cujas partes se inter-relacionam por meio de conexões lógicas de sorte a formar um todo ordenado segundo critérios de natureza lógica[1]. A definitiva transposição filosófica do termo *sýstema* deve-se aos estóicos que o aplicaram à totalidade do universo ordenado (*kósmos*), vindo a designar posteriormente o *todo* do discurso filosófico em suas três partes: Lógica, Física e Ética.

1. Platão já exigia do discurso (*logos*) que se constituísse como um organismo vivo "(...) *ôsper zôon synistánai*" (*Fedro*, 264 c 3). *Sýstema* em Aristóteles é usado como sinônimo de *sýstasis* e *synistánai*, ver Bonitz, *Index Aristotelicus*, s. v.

A Aristóteles se deve o grande passo no caminho que conduziu a uma concepção analógica do discurso sistemático. Com efeito, ao reconhecer a pluralidade dos diferentes usos da razão ou de formas distintas de *racionalidade* obedecendo a *métodos* distintos segundo a diferença de seus objetos, Aristóteles é levado a introduzir uma distinção de diversos tipos de saber correspondentes a diversos *usos* da razão e, portanto, a diversas formas do discurso demonstrativo[2]. Conquanto o ideal de um *sistema* englobando toda a realidade e exprimindo a unidade profunda da razão permaneça até hoje elevado no horizonte da intenção *sistemática* que rege toda nossa prática do saber científico[3], os tempos modernos assistiram a uma incessante diferenciação dos usos da razão que deram origem a múltiplas formas de racionalidade e consagraram a plurivocidade atual do termo *sistema*, tendo igualmente exercido indubitável influência na evolução da Ética[4]. Por outro lado, ainda no limiar da filosofia contemporânea, Hegel reivindicava energicamente para o discurso filosófico o predicado da *sistematicidade*[5]. A partir de então o termo *sistema* conheceu uma ampla diferenciação semântica, compreendendo desde os sistemas *formais* (Lógica e Teoria geral dos sistemas) até os sistemas *aplicados* aos diversos campos da ciência e da técnica[6].

---

2. Ver E. Berti, *As Razões de Aristóteles*, São Paulo, Loyola, 1998. Segundo Berti, os métodos fundamentais praticados por Aristóteles são os da Física, Metafísica, Filosofia prática e Retórica.

3. Ver J. Ladrière, *L'Articulation du sens I: Discours scientifique et parole de foi*, Paris, Cerf, 1984, pp. 69-72.

4. Ver H. C. Lima Vaz, Ética e Razão moderna, *Síntese* 68 (1995): 53-85. A distinção das racionalidades éticas à luz do conceito de *tradição* é estudada por A. MacIntyre, *Justiça de quem? qual racionalidade?*, São Paulo, Loyola, 1991, sobretudo pp. 375-396.

5. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, par. 14 (tr. br. I, p. 55).

6. A *Encyclopédie philosophique universelle: Les Notions philosophiques II* (dir. S. Auroux), Paris, PUF, 1990 pp. 2532-2638 enumera as seguintes acepções correntes de *sistema*, com respectiva bibliografia: *filosófica* (P.-J. Labarrière); *crítica* (S. Auroux); *formal* (J. Ladrière); *lingüística* (J.-P. Desclés); *teoria geral dos sistemas* (G. Giraldo-Restrepo); *político* (R. Badie). É omitido aquele que é, provavelmente, o mais importante em termos de impacto sobre o *ethos* da nossa civilização, ou seja, o sistema *tecnocientífico*. Ver, a propósito, J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité: le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier-Unesco, 1977, pp. 137-153. Sobre a história da noção de *sistema* ver o artigo de F. P. Hager e Ch. Strub, System, ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* X (1998), pp. 824-856 e também os artigos de R. Schulz, System, biologisches, *ibid.*, pp. 856-862 e S. Jensen, Systemtheorie, soziales System, *ibid.*, pp. 862-869.

É nessa plurivocidade do termo *sistema* que devemos buscar a acepção que convém à Ética como *ciência do ethos*. Uma distinção introduzida recentemente no campo da teoria dos sistemas pode explicar-nos por um lado a forma *sistemática* adotada pelas grandes concepções éticas ao longo da história e, por outro, sua adequação à especificidade do fenômeno ético. Trata-se da distinção entre sistema *fechado* e sistema *aberto*, inspirada na observação dos organismos vivos como sistemas. Os sistemas *fechados* admitem apenas uma inter-relação e interação *internas* entre seus elementos. Seu modelo são os sistemas *formais* axiomático-dedutivos[7]. Os sistemas *abertos*, ao invés, mantêm simultaneamente sua estabilidade e coerência internas e uma interação permanente com o mundo circundante. Os organismos vivos são o modelo por excelência do sistema *aberto*. Além disso, os sistemas *abertos* apresentam a notável propriedade de ser sistemas *evolutivos*, isto é, de se constituir como síntese que continuamente se refaz de identidade e diferença ou de permanência e mudança ao longo do tempo[8]. Por outro lado, não é inútil lembrar que o *sistema* é apenas um conceito ou uma representação simbólica, que tem por finalidade assegurar-nos que a *realidade* por ele representada é racionalmente *ordenável* e, como tal, se oferece à nossa compreensão[9].

A extraordinária proliferação recente dos usos do termo *sistema* no campo das ciências humanas e das práticas sociais parece mostrar que o indivíduo e a comunidade humana, pelo alto teor de *complexidade* que ostentam e pelo predicado original da *historicidade* que os caracteriza, encontram no modelo do *sistema aberto* uma forma privilegiada para a compreensão da sua estrutura e da sua história. Podemos, com efeito, pensar o indivíduo como um complexo sistema aberto, integrando diversos subsistemas em interação permanente entre si e com o mundo circundante. Subsistemas *estruturais* são os sistemas *orgânico, psíquico, espiritual;* subsistemas *relacionais* são os sistemas

7. J. Ladrière, *L'Articulation du sens I*, op. cit., pp. 27-28.

8. Id., *Les enjeux de la rationalité*, op. cit., pp. 42-43. Ver Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, I, lec. 11 (*Opera*, ed. Leonina, XLVII, I, p. 39).

9. Ver J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité*, op. cit., pp. 33-34. Observe-se que as recentes *teorias* do *caos*, sobretudo na sua forma matemática, atestam paradoxalmente a estrutura sistemática inata em nossa atividade racional, na medida em que se propõem construir uma expressão racional (*teórica*) do caos levando em conta a sua complexidade e a forma de ordenabilidade compatível com tal complexidade.

cognoscitivos, práticos e instrumentais como a Ciência, a Ética, a Política, e a Técnica.

Pensar esses subsistemas na unidade de uma idéia unitária e sistemática do ser humano, essa a tarefa da Antropologia Filosófica[10].

Ora, é justamente no domínio da forma especificamente humana do *operar,* ou seja, no domínio da *práxis,* que se manifestam mais evidentemente as características de um sistema *aberto.* A *práxis,* com efeito, tem seus princípios causais na razão e na liberdade[11], conquanto submetida aos condicionamentos orgânicos, psíquicos e do mundo circundante físico e social que estruturam o espaço *sine qua non* de seu exercício. O domínio do *espírito* onde radicam a razão e a liberdade é definido pelo grau máximo de *estabilidade* em razão da absoluta interioridade que caracteriza a *imanência* reflexiva do espírito a si mesmo, e pelo grau máximo de *abertura* pela sua correspondência com a *transcendência* absoluta do horizonte universal do Ser[12]. É justamente na *práxis* ética que a inter-relação dialética entre razão e liberdade e a *abertura* do ato à universalidade do *dever-ser* ou, em termos éticos, a relação da consciência moral com o Bem definem o invariante fundamental da vida ética que assegura, a um tempo, a permanência e abertura do agir ético e a possibilidade da sua integração na ordem racional de um *sistema aberto.* A tarefa preliminar da Ética sistemática, que começamos a cumprir na Introdução geral do primeiro volume e que aqui completamos consiste, pois, em circunscrever o campo conceptual da *praxis* e da vida éticas — o *objeto* da Ética — e definir a natureza do movimento dialético que articula em sistema aberto suas categorias fundamentais — o *método* da Ética.

O *objeto* da Ética, como sabemos, é o *ethos* enquanto realidade histórico-social manifestada na *práxis* social e individual ordenada a fins

10. Ver H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I,* op. cit., pp. 9-19.

11. Segundo Tomás de Aquino "(...) *homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem*", *S. T.* Ia. IIae, q. 94, a. 4 c.

12. Ver *Antropologia Filosófica I,* op. cit., pp. 217-225. A posição eminente do *espírito* no movimento de saída de si e retorno a si, ou de *emanação* e *reflexão* permite a Tomás de Aquino traçar um esquema da hierarquia dos seres segundo o critério da imanência reflexiva. Ver *Summa contra Gentiles,* IV, c. 2. Esse texto é longamente comentado por Phillip Rosemann, *Omne ens est aliquid: introduction à la lecture du "système" philosophique de Saint Thomas d'Aquin,* Louvain-Paris, éd. Peeters, 1996, pp. 116-139.

que são os valores nele presentes. Explicitar a racionalidade imanente no *ethos* e na *práxis*, tal o propósito fundamental da Ética como ciência do *ethos*. Segundo a descrição de Aristóteles, o *ethos* compreende o mundo das "coisas humanas" (*tà anthrópina*), a saber, aquelas que estão a nosso alcance (*tà eph'hemîn*) e se oferecem diretamente à compreensão de nossa razão e às opções de nossa liberdade. Ora, ao se constituir como discurso das razões do *ethos*, a Ética é levada, em virtude da própria natureza do discurso científico, a organizar-se em *sistema*. No curso, porém, dessa sistematização, o discurso ético vê-se diante de um paradoxo, a saber, a impossibilidade de *fechar* o sistema com as próprias razões do *ethos* e a necessidade de transgredir as fronteiras noéticas do *ethos* e *abrir-se* a uma fundamentação última de natureza metafísica. É essa a experiência intelectual que, de Platão a Hegel e além, foi-nos transmitida pela história das grandes concepções éticas que percorremos no primeiro volume. Ela verifica, num caso privilegiado que é o estudo do agir ético, a presença da relação de *transcendência*[13] como constitutiva do *ser humano*[14].

À abertura transcendental do dinamismo *causal* do agir ético (ordem da causa eficiente), posto em movimento pela sinergia da razão e da liberdade, corresponde a amplitude transcendental das noções que especificam o *finalismo* desse agir (Verdade, Bem, Fim, Lei, Perfeição: ordem da causa formal). Em outras palavras, as duas dimensões constitutivas do agir ético individual, a *estrutural* (enquanto *ato* do sujeito ético) e a *teleológico-normativa* (enquanto *objeto* do agir concretizado na realidade do *ethos*)[15], permanecem *abertas* ao termo do percurso dialético das razões do *ethos*: *subjetivamente* em virtude do dinamismo ilimitado que anima o movimento da razão e da liberdade;

13. Ver H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica II* (2a. ed.), São Paulo, Loyola, 1992, pp. 93-137. Admitida uma ordenação essencial do ser humano à *transcendência*, a pretensão de encerrar no domínio da *imanência* o campo de seu *operar* estaria minada por uma intolerável contradição ontológica. Podemos supor que uma das raízes da crise atual do agir ético reside no efeito negativo dessa contradição, logicamente e existencialmente insuperável, nos critérios éticos de nossa prática social.

14. Vale aqui o axioma clássico *operari sequitur esse*, assim explicado por Tomás de Aquino: "(...) *modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius*", *S. T.*, Ia, q. 89, a. 1, c.

15. Ver *Introdução à Ética filosófica*, vol. 1, I, c. 4 (Estrutura conceptual da Ética).

objetivamente em virtude da ordenação constitutiva desse movimento ao horizonte universal do Bem[16].

2. LÓGICA E DIALÉTICA NO DISCURSO DA ÉTICA

Admitindo para o discurso ético uma forma própria de *sistematicidade*, é possível expor a estrutura elementar dos momentos *lógicos* desse discurso e a natureza do movimento *dialético* que o organiza como *sistema*. Nossa idéia diretriz é a idéia do homem como auto-expressividade[17], tendo como paradigma orientador a *linguagem*, diferença específica do *homo loquens*, aqui considerada em seus elementos constitutivos: a *matéria* lingüística, o *ato* da linguagem e a *significação* ou expressão significante da matéria pela mediação do ato. Esse paradigma inspira-se na definição aristotélica do ser humano como *zôon lógon échôn*, animal possuidor do *lógos* (palavra e significação), capaz de auto-significar-se e de significar o mundo no *lógos*. O auto-exprimir-se no *lógos* é o primeiro e fundamental *ato humano* e que define, portanto, como viu Aristóteles, o ser humano enquanto tal, de acordo com o axioma que estabelece a correspondência ontológica entre *ser* e *operar*[18]. O ser humano, pois, é ou existe como auto-expressão e se auto-exprime efetivamente seja nas *estruturas* elementares do seu ser (corpo próprio, psiquismo, espírito) seja nas *relações elementares* que o abrem à realidade e permitem, na reflexão ou retorno sobre si mesmo, constituir-se em sua *identidade* (objetividade, intersubjetividade e transcendência), nelas *realizando-se* e auto-exprimindo sua unidade profunda como *pessoa*.

Essa unidade profunda ou subsistência que estabelece o ser humano como sujeito de atribuição e é o núcleo ontológico de sua *ipseidade* pessoal (ou *identidade* realizada), começa a auto-exprimir-se

16. Do ponto de vista de uma análise sociológica de cunho empirista, é essa a conclusão a que chegou R. Boudon em sua importante comunicação às jornadas de Cerisy-la-Salle em torno do pensamento de Ch. Taylor: Critique de la bienveillance universelle ou de la nature de la rationalité axiologique, ap. G. Laforest-Ph. de Lara, *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Paris, Cerf, 1998, pp. 285-315.

17. *Antropologia Filosófica I*, pp. 157-165.

18. Há uma conseqüência lógica nas duas afirmações de Tomás de Aquino, fazendo eco a Aristóteles: 1. "(...) *cum quaelibet res sit propter suam operationem...*" *S. T.*, IIIa. p., q. 9, a. 11 c. ; 2. "(...) *operatio autem est ultima rei perfectio...*" *In IV Sent.*, dist. 49, q. 3 a. 4 ad 3m.

na afirmação primordial *Eu sou*, presente no primeiro gesto significante do recém-nascido. Aqui começa o jogo das mediações entre a *natureza* que nos constitui *onticamente* e é um *dado* para nós, e a *forma* propriamente humana, expressão do *Eu sou* pela qual começamos a nos autoconstituir *ontologicamente*[19]. A *forma* é sempre termo de um movimento ou de uma operação que caracteriza uma saída de si e um retorno a si (reflexão) do ser operante. Mas esse retorno, que no ser humano começa a realizar-se imperfeitamente no operar orgânico ou psíquico inconsciente (*actus hominis*), só é propriamente *humano* no nível do espírito (razão e liberdade) em que nossa operação é um *actus humanus*, uma auto-expressão reflexiva de nós mesmos como seres racionais e livres[20]. Lembremo-nos, finalmente, de que a unidade profunda, mediatizada pelo *Eu sou*, da pluralidade de formas com a qual nos auto-exprimimos é denominada por Aristóteles *psyché* (*anima*), definida como *ato primeiro* — ato do subsistir-em-si — do ser humano (*entelécheia he prôte, De Anima*, II, 1, 412 a 27-28) à qual são atribuídas qualidades ativas (*dynámeis*) especificamente distintas segundo os seus *objetos* e segundo o *ato* de produção das *formas* como auto-expressão do *sujeito* pela mediação do *Eu sou*.

---

19. O *Eu* é, pois, um puro momento mediador entre os pólos da Natureza e da Forma e só o conhecemos por meio da Forma ou operação que o manifesta. Nossa *identidade* é uma identidade mediatizada pela *diferença* entre a Natureza e a Forma, diferença suprassumida (*aufgehoben*) dialeticamente na expressão da Natureza (plano ôntico) pela Forma (plano ontológico): essa a dialética elementar constitutiva da nossa *finitude* e que nos obriga a exprimir nossa *identidade* mediatizada numa pluralidade de Formas. A identidade *imediata* do *ôntico* e do *ontológico* é a própria definição do Eu absoluto — de Deus — como *Esse subsistens*. Nele tem lugar absolutamente a auto-expressividade ou reflexividade do seu *ser*, segundo o princípio neoplatônico recebido por Tomás de Aquino: "(...) *redire ad propriam essentiam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa*", *S T*, Ia. q. 14, a. 2 ad 1m. Por outro lado, a Forma como auto-expressão *ontológica* do ser espiritual finito não tem sua *verdade* absolutamente em si mesma, mas sua verdade finita tem seu fundamento último na Verdade infinita que, enquanto absolutamente reflexiva (ou falando teologicamente, como Verbo de Deus), contém, como Idéia divina, a verdade originária ou o fundamento ontológico *em-si* das Formas finitas. Elevar-se pela contemplação a esse fundamento é o ato próprio da auto-expressão do ser humano como *ser espiritual* — o ato da sua *inteligência espiritual*. Ver Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. IV, a. 6 c., onde o Aquinate distingue a *veritas rei* no Verbo e a *veritas praedicationis*, em nós. Sobre a *inteligência espiritual* ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 243-260.

20. Sobre essa distinção clássica e seus limites ver A. Léonard, *Le fondement de la morale: essai d'éthique philosophique*, Paris, Cerf, 1991, pp. 34-35.

Sendo, pois, a operação na qual inteligência e vontade operam sinergicamente — o ato inteligente e livre — aquela que *exprime* adequadamente a interioridade mais profunda de nosso ser ou o *Eu sou* primordial, é como ato inteligente e livre que o *agir ético* se eleva à *forma* mais alta de auto-expressão do Eu. Nela, com efeito, o ser humano se auto-exprime justamente enquanto na sua relação com o Bem se *autodetermina* em vista do *Fim* inclusivo de todos os outros fins — a sua *eudaimonia* ou "viver bem" (*eu zên*) no dizer de Aristóteles — ou seja a sua auto-realização no Bem.

Assim, é no domínio do agir ético ou da *moralidade* que deve ter lugar do modo existencialmente mais determinante para a vida humana o movimento de *mediação* segundo o qual o ser humano se constitui na auto-expressão das suas *formas* de existir.

A forma da *existência ética* é a mais profundamente significativa de nosso *ser*, e foi a intuição dessa excelência que, desde Platão, assegurou à Ética um lugar eminente no sistema das razões filosóficas.

A Ética sistemática terá como estrutura *lógica* elementar as *categorias* ou conceitos primeiros cuja organização em sistema deverá representar a Forma inteligível unificadora da *existência* ética. Como categorias, elas exprimem a forma no plano *lógico*. Como resultantes da *mediação* do *Eu sou*, enraizado pela *experiência* ética no mundo do *ethos*, elas exprimem um aspecto *real* dessa experiência como, por exemplo, as categorias de "consciência moral" de "obrigação", de "lei moral" etc.... Convém aqui advertir que o primeiro momento da conceptualização filosófica ou a constituição da *categoria* tem um caráter interrogativo ou *aporético* (*Antropologia Filosófica I*, pp. 164-165). No caso da Ética filosófica é a reiteração, em todos os seus aspectos, da interrogação socrático-platônica "como devemos viver?" (*pôs bioteôn;*) ou kantiana "o que devo fazer?", que devem ser examinadas tanto do ponto de vista *histórico* quanto do ponto de vista *crítico* e *sistemático*.

O movimento *dialético* que organiza em sistema as categorias obedece ao princípio geral da *suprassunção* (*Aufhebung*) que assume na *unidade* do discurso (pensada como unidade do *ser ético* como tal) a *particularidade* das categorias. Por sua vez, a constituição de cada categoria tem como ponto de partida um dos aspectos da realidade do *ethos* preexistente ao indivíduo e que este experimenta como uma das manifestações fundamentais de seu *Lebenswelt*, de seu "mundo da

vida". Pela mediação do *Eu sou* o indivíduo se automanifesta, com efeito, como *indivíduo ético* e participante da *comunidade ética* — ou como existente na realidade do *ethos*. Essa existência se auto-exprime seja no nível da *pré-compreensão* (saber ético), seja no nível da *compreensão explicativa* (ciências empíricas do *ethos*), seja, finalmente, no nível da *compreensão transcendental* (filosófica), ou Ética, que oferece a fundamentação inteligível última da existência ética[21].

O movimento dialético do sistema das categorias éticas é regido por três princípios[22]: a. princípio da *limitação eidética*, imposto pela inadequação, própria de nosso conhecimento finito e situado, entre a categoria e a totalidade da experiência ética acolhida na amplitude intencional do *Eu sou;* b. princípio da *ilimitação tética* que decorre do dinamismo ilimitado do movimento mediador do *Eu sou*, orientado para o horizonte universal do Bem; c. princípio da *totalização* que, por um lado, impõe a clausura do sistema numa categoria última englobante como é a categoria de *pessoa moral* e, por outro, implica a *abertura* estrutural dessa categoria última — e, portanto, de todo o sistema — ao horizonte universal do Bem em sua inalcançável transcendência.

3. ROTEIRO DA ÉTICA FILOSÓFICA

A Ética clássica não se ocupava explicitamente com o problema de um ponto de partida do discurso filosófico sobre o *ethos*. O *ethos* em sua unidade e diversidade era uma evidência primeira, um *gnórimon* ou *per se notum*, cuja existência seria ridículo querer provar, como era ridículo, segundo Aristóteles, querer provar a existência da *physis* (*Fis.*, II, 1, 193 a 1-10; sobre a evidência do *ethos* ver *Et. Nic.*, I, 2,

21. Sobre esses três níveis ver *Antropologia Filosófica I*, p. 159. A interconexão dos três níveis constitui o "mundo humano" em suas estruturas elementares e que define as condições de possibilidade da manifestação plural do ser humano na unidade subsistente do *Eu sou*. Ver, a propósito, Th. Rensch, *Transzendentale Anthropologie und praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990, pp. 190-195; sobre as tentativas recentes entendendo propor uma "ética evolucionista", intrinsecamente dependente das ciências biológicas e do modelo evolucionista de tipo darwiniano, ver o artigo de Christian Krijnen, Das philosophische Problem ethischer Grundlagen und das Grundproblem der evolutionären Ethik, ap. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 53, 1 (1999): 77-100.

22. *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 166-167.

1095 b 4 — 8). O *ethos* gozava, pois, de uma anterioridade de natureza com relação à *práxis* individual e era também, como analogamente a *physis*, um *primum notum quoad nos*, ou seja, o objeto que se oferecia primeiramente à reflexão ética. A dissolução do *ethos* clássico-cristão na sociedade moderna ocidental levou a uma inversão de prioridades pelo menos do ponto de vista *gnosiológico* na construção do discurso ético. O pluralismo ético e o relativismo que dele procede impõem a primazia do indivíduo sobre o *ethos* e é a partir dessa primazia ou precedência que o discurso ético deve caminhar para reconstruir a racionalidade do *ethos*, objeto próprio da Ética. Em outras palavras: a *identidade* ética do indivíduo, pressuposta na reflexão da Ética clássica, é a questão inicial a ser formulada no ponto de partida da Ética moderna e que deve ser pensada no contexto de uma comunidade eticamente *pluralista* e num universo simbólico habitado por diversas e muitas vezes conflitantes propostas éticas[23]. É essa igualmente a questão que se apresentará no ponto de partida de nosso roteiro *metodológico*. No entanto, o roteiro que aqui propomos pretende orientar-se numa direção *sistemático-construtiva*, intentando construir a *identidade ética* do indivíduo segundo os *invariantes* conceptuais que a constituem como tal e a partir dos quais o indivíduo se articula com a *comunidade ética* e se abre ao *universo ético* no qual a sua *vida* pode realizar-se segundo os padrões de razoabilidade e sensatez que lhe permitem alcançar a sua *ipseidade* ou o seu pleno desenvolvimento como *pessoa moral*[24].

23. A propósito ver a obra fundamental de Ch. Taylor, *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*, São Paulo, Loyola, 1972, e a literatura recente em torno do indivíduo na modernidade. Sobre *As fontes do Self* ver as pertinentes observações de René Brague sobre a quase ausência da Idade Média e da Antigüidade tardia na interpretação tayloriana da modernidade, em Le problème de l'homme moderne, ap. *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, op. cit. pp. 213-229. Lembramos que o esquema interpretativo da clássica noção de *psyché* (*anima, alma*) por meio da dialética elementar (N) -> (S) -> (F) que define o ser humano como *expressividade* é uma versão dialética do *zôon lógon échon* aristotélico.

24. O indivíduo ético só alcança sua plena efetividade a partir do uso consciente da razão e do livre-arbítrio. Mas essa efetividade é a atualização de uma *virtualidade* presente na constituição *essencial* do ser humano que o predetermina necessariamente a desenvolver-se como ser *moral*. Essa *virtualidade ética* já é, portanto, constitutiva do ser humano desde a sua gênese no estado fetal e nos primeiros estágios da sua evolução na infância. Deste modo, o indivíduo humano é, irrevogavelmente, um *ser moral*

O roteiro que seguiremos (ver sumário) leva em conta, por sua vez, a estrutura dialética interna do conceito ou da *categoria* segundo os momentos da *universalidade*, da *particularidade*, e da *singularidade*[25] e a tríplice dimensão do operar e do existir humanos ou sua autoexpressão na tríplice *forma subjetiva, intersubjetiva* e *objetiva*, cuja integração existencial numa unidade dinâmica permite ao indivíduo *viver* plenamente a sua natureza de ser moral.

---

ao longo de toda a sua história individual, competindo-lhe como tal, desde sempre, o predicado da *dignidade* e do *direito à vida*. Se não admitirmos essa continuidade profunda que liga a *moralidade* do ser humano como predisposição, como inclinação instintiva ao bem e como razão e liberdade, torna-se inexplicável o aparecimento de uma *personalidade moral* já constituída na história do indivíduo, a menos que lhe atribuamos uma origem a partir de fatores puramente extrínsecos, o que retiraria todo valor intrínseco à sua *dignidade* e à postulação dos seus *direitos*, bem como ao cumprimento dos seus *deveres*.

25. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 31 e 32.

I

O AGIR ÉTICO

CAPÍTULO 1

ESTRUTURA SUBJETIVA DO AGIR ÉTICO

1. UNIVERSALIDADE DA RAZÃO PRÁTICA

1.1 — *Introdução* — A idéia de *Razão prática* pode ser considerada a idéia diretriz da Ética filosófica. Defini-la e acompanhar segundo uma ordem sistemática os componentes lógicos de sua estrutura e de seu exercício é a tarefa que se propõe desempenhar a disciplina (*pragmateîa*) ética tal como Aristóteles a concebeu e que tentaremos cumprir nesse segundo volume. Com efeito, o que caracteriza o *agir ético*, objeto da Ética, é a presença de uma forma de *razão* na qual se exprimem as normas e os fins do próprio agir. A *razão* é, então, essencialmente *prática*, ou seja, ordenada à ação (*práxis*) e não simplesmente ao conhecimento. A Ética, pois, sendo a ciência do *ethos*, *é* a ciência da *razão prática*.

A idéia da *razão prática* pertence ao repertório vocabular e conceptual da Ética desde suas origens platônico-aristotélicas. Três formas gramaticais se articulam nesses inícios para designar sua natureza: *prâttein*, agir; *práxis*, ação; *praktiké*, qualidade da *práxis*, enquanto atributo de uma forma de conhecimento ou razão (*gnôsis praktiké*, *lógos praktikós*). Ora, a experiência nos mostra imediatamente o *prâttein* ou agir dotado de uma caraterística inconfundível: enquanto o êxito ou o resultado do *fazer* ou *produzir (poieîn)* mede-se pela perfeição do *objeto* produzido, o êxito ou o resultado do agir (*prâttein*) é avaliado segundo a maior ou menor perfeição que dele resulta para o *sujeito* que age. Os critérios dessa avaliação situam-se para além da aprecia-

ção subjetiva do agente. São dados pela realidade *objetiva* do *ethos* ao qual o agente está historicamente ligado[1]. Por outro lado, a conformidade do *práttein* com o *ethos* não é originariamente obra do instinto ou de uma adaptação imposta por fatores exógenos de natureza física, social e cultural. A possibilidade de agir de acordo com o *ethos* e de avaliar o êxito da ação reside na forma de *razão* imanente ao próprio agir, que a tradição aristotélica denominou justamente *razão prática*. A *razão prática* é, portanto, um dos *usos* fundamentais da razão que deve ser dito *universal* seja enquanto racional ou predicado do ser humano definido como *lógon échôn* (possuidor do *lógos*), seja enquanto homólogo ao fenômeno universal do *ethos*. Na formação das capacidades cogniscitivas do indivíduo e na história dos grupos humanos, a *razão prática* antecede a *razão teórica* e é, sem dúvida, eqüioriginária com a *razão poiética* ou fabricadora. *Fazer* e *agir* são as duas primeiras atividades humanas conduzidas pela razão e que se manifestam simultaneamente na história das sociedades e dos indivíduos. Delas procede num estágio ulterior da evolução a razão *teórica* que acabará por obter, ao menos em algumas tradições culturais como acontece na tradição ocidental, a primazia entre todos os outros usos da razão.

Já em Platão encontramos a expressão *gnostikè praktiké* ou saber prático para designar uma forma de *episthéme* (aqui entendida como habilidade cogniscitiva) contradistinta da *gnostikè theoretikê*[2]. Mas a expressão *razão prática* foi definitivamente sancionada por Aristóteles que sistematizou e utilizou metodicamente a distinção, já corrente na Primeira Academia, entre os saberes *teórico, prático* e *poiético*[3].

O predicado da *universalidade* deve, pois, ser atribuído à *razão prática* enquanto ponto de partida do discurso da Ética, num duplo sentido:

a. Primeiramente a *razão prática* é um predicado empiricamente verificável do agente ético *enquanto tal*, na medida em que seus atos e hábitos são regulados pelas normas e valores do *ethos*. O fenômeno histórico-social do *ethos* implica necessariamente uma forma de razão prática nos indivíduos que são re-

1. Do mesmo modo, a fabricação e avaliação do produto da *poíesis* se faz segundo normas técnicas cientificamente e socialmente estabelecidas.

2. *Pol.* 258 d 4-e 4. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II*, São Paulo, Loyola, 2ª ed., 1993, pp. 95-98.

3. Id. *ibid.*, pp. 93-96.

gidos por ele. Há, portanto, uma correspondência *de fato* entre a universalidade do *ethos* e a universalidade da razão prática, verificando-se aqui, de modo exemplar, a circularidade dialética entre *ethos, práxis* e *hexis*[4]. Como foi mostrado na Fenomenologia do *ethos*[5], a universalidade da razão prática se manifesta sob a forma do *saber ético*, assim integrado na estrutura antropológica do fenômeno do *ethos*.

b. No processo histórico-cultural de constituição da Ética como ciência, a razão prática ultrapassa o estágio do *saber ético* para constituir-se em *epistéme* de acordo com os códigos da razão demonstrativa. Esse decisivo evento espiritual significou o ingresso do *saber ético* no sistema simbólico da Razão que caminhava para tornar-se o pólo organizador de todo o sistema da cultura. Assim a Ética, termo do processo de racionalização do *saber ético* e expressão cientificamente codificada da Razão prática, passa a ocupar um lugar eminente no sistema das ciências, e a Razão prática acaba por participar da universalidade *de jure* da razão demonstrativa. O nascimento da Ética configurou, portanto, um evento fundador na história de nossa cultura, protagonizado sobretudo por Platão e Aristóteles como herdeiros do ensinamento socrático. Do ponto de vista teórico, ele teve lugar no domínio da *teoria do conhecimento*, na passagem do *saber ético* à *ciência do ethos*. Tal passagem mostrou-se historicamente possível como conseqüência da descoberta, por Platão, do paradigma *ideonômico*[6] que situa o fundamento do conhecimento racional no mundo das *Idéias*, dotando-o da universalidade transempírica que compete ao inteligível como tal. Ao participar dessa forma de universalidade *de jure*, a Razão prática pode elevar-se a instância explicativa e judicativa do *ethos* em seus invariantes universais, acima da particularidade dos *ethea* históricos circunscritos a essa ou aquela tradição cultural.

---

4. Ver Fenomenologia do ethos, ap. *Introdução à Ética Filosófica I*, São Paulo, Loyola, 1999, pp. 35-43.

5. Id., *ibid.*, pp. 45-55.

6. Expressão formada pelos termos *idéa* (idéia) e *nómos* (lei). No caso da razão prática o paradigma *ideonômico* estabelece a norma do discernimento e julgamento das razões do *ethos* na universalidade da *idéia* e não na particularidade dos costumes e das tradições, possibilitando a criação de uma Ética como ciência do *ethos*.

A reflexão sobre a estrutura *universal* da Razão prática oferece, desta sorte, o ponto de partida para o discurso sistemático da Ética. Com efeito, participando dessa estrutura universal em seus invariantes ontológicos, a *práxis* ou agir ético do indivíduo eleva-o de sua condição de indivíduo empírico *particular* à condição de indivíduo ético *universal*, indivíduo capaz de demonstrar a retidão racional de seu agir por sua conformidade com as categorias universais da Razão prática. Nessa equação entre o *universal* da razão e o *universal* da *práxis* reside a condição de possibilidade para que uma *teoria da práxis* (universal da razão) se constitua como *teoria prática* (universal da *práxis*), conforme a distinção estabelecida por Aristóteles (*Et. Nic.*, I, 3, 1095 a 5-6; II, 2, 1103 b 26-28; X, 10, 1179 a 35-64)[7], e que está na base da *pragmateía* ética segundo a concepção aristotélica[8].

1.2 — A Razão prática sendo a primeira expressão conceptual do *indivíduo ético*[9], manifesta-se inicialmente numa forma de *pré-compreensão* que tem lugar na experiência da *normatividade* inerente ao *ethos*. Essa pré-compreensão conhece historicamente modalidades variadas que são as modalidades do *saber ético* transmitido ao indivíduo ao longo de sua educação ética ou no processo de sua integração no *ethos* de sua comunidade. Ela constitui a primeira expressão cultural e gnosiológica da razão prática e é um dos componentes essenciais do *Lebenswelt* ou "mundo da vida" do indivíduo. É mesmo seu primeiro componente especificamente *humano*, já que a pré-compreensão das regras primitivas do *fazer* que caracterizam o *homo habilis* admite analogias com as habilidades técnicas do animal, ao passo

7. Ver *Escritos de Filosofia II*, op. cit., pp. 103-105. Sobre o sentido amplo de *praktiké* em Aristóteles e sua relação com a concepção aristotélica de *psyché* ver *ibid.*, n. 105.

8. Essa distinção corresponde à distinção clássica entre *Ethica docens* e *Ethica utens*. A universalidade *de jure* da razão prática apresenta, por sua vez, duas faces complementares: a universalidade *subjetiva*, enquanto predicado da inteligência aberta à universalidade do *ser* e da vontade dirigida à universalidade do *bem*, e que se prolonga na universalidade *intersubjetiva*; e a universalidade *objetiva*, atributo do ser e do bem objetivos aos quais se refere a razão prática enquanto inteligência e vontade.

9. O indivíduo ético se auto-exprime inicialmente como dotado da razão prática que é a manifestação primeira do *Eu sou* no plano ético enquanto possuidor de razão (*lógon échon*; ver *Et. Nic.*, I, 6, 1098 a 3-4). Sobre a Razão prática no contexto da Ética contemporânea, ver B. Willians, Fondements: la raison pratique, ap. *L'Éthique et les limites de la philosophie*, (tr. fr.), Paris, Gallimard, 1990, pp. 63-80.

que o *agir* é atributo exclusivo do *homo sapiens*. Nele está inscrita, mesmo em suas formas mais rudimentares, a pré-compreensão das razões normativas do agir.

A *compreensão explicativa*, tarefa das *ciências humanas* que se ocupam com o *ethos* como a Etnologia, a Antropologia Cultural, a Fenomenologia da Religião e outras, é de aparição recente na história das interpretações do fenômeno ético e obedece ao paradigma epistemológico das modernas ciências humanas. Importante contribuição para a compreensão explicativa da razão prática foi oferecida pela Antropologia estrutural ao investigar, sobretudo na obra pioneira de Claude Lévi-Strauss, a estrutura lógica do sistema de regras que regem determinadas práticas como o casamento em grupos humanos tidos como primitivos[10]. Para muitos autores que se movem no espaço epistemológico da Razão moderna e se inspiram nos pressupostos positivistas, a *compreensão explicativa* é apresentada como sucessora da *compreensão filosófica*, que torna essa última obsoleta e inútil. Cabe observar, no entanto, que o problema da universalidade *formal* da razão prática, atestada na criação da Ética como *ciência* e essencialmente distinto do problema da universalidade *factual* do saber ético, não encontra solução satisfatória dentro dos pressupostos metodológicos da *compreensão explicativa* e justifica o recurso a uma explicação de tipo *filosófico*.

1.3 — A primeira manifestação do fenômeno do *ethos* do ponto de vista cognoscitivo se dá, pois, sob a forma de uma *pré-compreensão*, a saber, de um uso original da razão que se mostra intrínseco à *práxis* ou ao agir segundo o *ethos*. O que confere à *práxis* sua especificidade é ser um tipo de conduta "acompanhado de razão" (*metà lógou*, *Et. Nic.*, VI, 4, 1140 a 4)[11]. Por conseguinte, na estrutura do agir ético, o primeiro invariante ontológico é, justamente, a *Razão prática*. A investigação de sua natureza constitui um tópico privilegiado na história da Ética, de tal sorte que essa disciplina pode ser considerada, como acima observamos, sob o aspecto da sua estrutura gnosiológica, um discurso sobre a Razão prática em sua natureza, nas modalidades de seu exercício, em seu âmbito e em seu alcance objetivo. De Aristóteles a Kant e às discussões contemporâneas, o tema da Razão prática é um veio contínuo no solo da reflexão ética do Ocidente. Com efeito,

10. Ver, a respeito, a obra de Claude Lévi-Strauss.

11. Sobre essa expressão ver *Escritos de Filosofia II*, op. cit., p. 109, n. 129.

é à concepção da Razão prática adotada no limiar da Ética que caberá indicar as linhas diretrizes do discurso ético. Historicamente, às grandes interpretações da Razão prática, a aristotélica, a empirista e a kantiana, correspondem outros tantos modelos do sistema ético, representados respectivamente por uma ética do Bem, uma ética do Útil e uma ética do Dever[12].

Esses três modelos — e suas variantes — desenham aquela que denominamos a face *aporética* da *rememoração* histórica do problema da Razão prática. Tal rememoração constitui, como sabemos, o primeiro passo metodológico em ordem à *compreensão filosófica* ou, logicamente, à expressão conceptual da Razão prática na estrutura categorial do sistema ético.

Historicamente a *aporia* em questão exprimiu-se na Ética moderna na forma de um dilema tendo como objeto a *fundamentação* do predicado de *universalidade*, ou de fato, ou de direito, que é reconhecido à Razão prática. Fundamentação *a posteriori* ou fundamentação *a priori*? A primeira é afirmada pelo empirismo ético e se restringe à universalidade *de facto*, a segunda é afirmada por Kant e dá a primazia à universalidade *de jure*. No primeiro caso, invoca-se, por exemplo, o instinto *universal* de autoconservação inerente ao ser vivo, mas que se apóia numa necessidade físico-biológica, puramente fenomenal. No segundo, a universalidade da Razão prática é fundamentada numa necessidade inteligível, presente nas condições transcendentais do uso prático da Razão pura. A solução aristotélica segue uma via mediana, ao propor uma síntese entre a objetividade transempírica do Bem — conhecido *a posteriori* — e a subjetividade dos primeiros princípios

12. Nota bibliográfica sobre a noção de Razão prática: Aristóteles, *Metafísica* II (*alpha élatton*) 1, 993, b 21-23; VI (*épsilon*) 1, 1025 b 1-28; *Ét. Nic.*, I, 1; VI, 2; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (*S T*) Ia., q. 1, a. 4; q. 79 a. 11; *Sententia libri Ethicorum*, I, lec. 1-3; I. Kant, *Crítica da Razão pura*, 2a. ed., Prefácio; *Crítica da Razão prática;* G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pár. 1-32; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), pár. 442-443; 469-481; Y Simon, *Critique de la connaissance morale*, Paris, Desclée, 1934; J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, op. cit., lec. 3; A. Marc, *Dialectique de l'agir*, Paris, Vitte, 1949; Engelhardt P. (org.), *Zur Theorie der Praxis*, Mainz, M. Grünewald, 1970; H. Schweizer, *Zur Logik der Praxis*, (Symposion, 37), Friburgo B.-Munique, Alber, 1971; R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft: Grundbegriffe der praktischen Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976; S. Galvan (org.), *Forme di Razionalità pratica*, Milão, F. Angeli, 1992.

inatos da razão na ordem prática — presentes *a priori* —, ambas participando igualmente de uma necessidade inteligível. Tais os termos da *aporética* histórica da Razão prática que deverão ser considerados na constituição de sua expressão categorial.

Por sua vez, a *aporética crítica* mostra-nos que a noção de Razão prática, diferenciada no nível da *pré-compreensão* em virtude da multiplicidade dos *saberes éticos*, apresenta-se no nível da *compreensão filosófica* como um conceito *problemático,* tendo sido essa problematicidade atestada historicamente, como vimos, pelas diversas soluções propostas à questão de sua natureza universal. Se deixarmos de lado nesse contexto o modelo empirista que permanece no nível do universal *de facto,* temos diante de nós de um lado o modelo platônico-aristotélico, de outro o modelo kantiano. Segundo o primeiro, a Razão prática é formalmente *universal* ou como razão *teórica* voltada para o conhecimento do Bem transcendente (Platão) ou como razão *teórico-prática* finalizada estruturalmente pela destinação necessária do agente ético à realização da própria excelência (*eudaimonia*). Observemos, aliás que, deste ponto de vista, a ética epicurista do Prazer e a ética estóica da Virtude podem ser consideradas variantes do modelo aristotélico. De acordo com o modelo kantiano, a universalidade formal da Razão prática reside em sua estrutura *a priori* como legisladora da ordem moral. O problema filosófico inicial da Razão prática formula-se no campo epistemológico definido por esses dois grandes paradigmas e a eles se reduzem, afinal, os diversos subparadigmas que encontramos na história da Ética, incluindo a Ética contemporânea.

Em virtude das opções teóricas já explicitadas anteriormente, a concepção que iremos propor obedecerá fundamentalmente ao paradigma aristotélico, permanecendo, portanto, dentro das perspectivas da Ética clássica. Nosso discurso, porém, pretende avançar além dos limites do aristotelismo na medida em que o dinamismo intencional do *Eu sou* orientará decididamente para a transcendência do Bem a resposta sistematicamente articulada à questão socrática inicial *como devemos viver?*, postulando assim necessariamente a *abertura* do sistema.

Recentemente a *ação humana* tem sido estudada sob diversos aspectos, como o filosófico, o sociológico o psicológico ou o neurofisiológico, prescindindo da consideração formal de sua natureza *ética*

ou do *dever-ser* nela implicado[13]. Aqui, porém, temos em vista a *práxis* em sua indissociável natureza de *práxis ética*. Deste modo, conhecimento *prático* e conhecimento *ético* se identificam como conhecimento que traz em si uma *norma* do agir, a qual se apresenta ao agente como prescrição do *dever-ser* da ação.

A análise aristotélica vê a diferença constitutiva da *práxis* em face da *theoria* e da *poíesis* justamente na natureza do conhecimento que a acompanha[14]. Trata-se de um conhecimento *reflexivo* e *judicativo* que tem por objeto a própria *práxis* ou o sujeito agente enquanto voltado intencionalmente para a ação a ser realizada ou orientado para o *aliquid agendum*. A *reflexividade* desse tipo de conhecimento é *imediata*, no sentido de que não necessita da mediação de um objeto exterior ao ato, como no conhecimento *teórico* e no conhecimento *poiético*. É um conhecimento essencialmente *judicativo* pois passa imediatamente da apreensão do *fim* do agir e da avaliação das suas *condições* ao *juízo prático* que prescreve a realização (ou não) da ação.

Por sua própria natureza, o conhecimento prático é, portanto, o conhecimento de um *dever-ser* imanente à *práxis*. Ao contrário do que supõe a tradição humiana em Moral, nele não se verifica a necessidade de estabelecer uma conseqüência lógica entre *ser* e *dever-ser*. A célebre falácia denunciada pelo moralista inglês na passagem ilegítima do *fato* ao *valor* atribuído ao conhecimento moral (*Treatise on Human Nature*, III, 1, 1) pressupõe uma gnosiologia empirista fundada na apreensão *visual* do *antes* e do *depois*, que desconhece a natureza

---

13. Esse ponto de vista prevalece nas recentes "teorias da ação" (*Handlungstheorie*) ou teorias da *práxis* (*Praxeologia*), nas quais se estuda a ação sobretudo nas condições de seu exercício e em sua dimensão cognoscitiva (crítica do conhecimento prático). Ver, a propósito, E. Agazzi, Per una riconduzione della razionalità tecnologica entro l'ambito della razionalità pratica, ap. *Forme di razionalità pratica*, op. cit., pp. 17-39 (aqui, pp. 20-26), e o artigo de Ruwen Ogien, Action, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 4-14.

14. Ver G. Bien, Die Theorie-Praxis Problem bei Platon und Aristoteles, *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1989): 264-314; Id., Praxis ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 7, pp. 1278-1286; E. Berti, La razionalità pratica nella concezione aristotelica, ap. *Forme di razionalità pratica*, op. cit., pp. 81-93; M. Blondel, Principe élémentaire d'une logique de la vie morale, ap. *Oeuvres Complètes*, II, Paris, PUF, 1997, pp. 365-386: interpretação original e profunda da lógica da vida moral a partir da leitura de Aristóteles; sobre os modelos recentes de explicação do conhecimento moral ver Stelio Virvidakis, Connaissance morale, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 301-316 (bibl.).

do conhecimento *prático*. Com efeito, enquanto imanente à *práxis*, a Razão prática é *normativa* por definição. O fim da *práxis* é a auto-realização do sujeito pela consecução do *bem* que lhe é conveniente. Sendo desta sorte a *práxis* um "agir segundo o bem" (uma *eupragía*, na qual consiste a *eudaimonía*, *Pol.*, VII, 3, 1326 a 21), a Razão prática é, essencialmente, norma de um agir segundo o "melhor", que, por hipótese, é o agir segundo o *ethos*. Apoiado nessa caraterística, Aristóteles distingue o conhecimento *prático* enquanto seu termo é *imanente* ao sujeito ou é a perfeição (*enérgeia*) do sujeito, do conhecimento *poiético* cujo termo é a perfeição do objeto produzido[15].

A obra humana por excelência (*tò érgon toû anthrópou*)[16] é, sem dúvida, a realização plena da própria vida, orientada pela Razão prática. Esta é, por conseguinte, como antes afirmamos, o primeiro invariante ontológico do indivíduo como *ser ético*. Como tal é considerada inicialmente em sua *universalidade* que é dita *subjetiva* enquanto predicado do *sujeito* ético. *Universal* no nível de seus princípios, a Razão prática deverá *particularizar-se* em seu exercício e *singularizar-se* como consciência moral.

A primeira experiência de nosso agir como *ato humano* no-lo mostra dotado de duas caraterísticas essenciais: é um ato *razoável* e é *livre*. Por um lado, o ato humano é *auto-explicativo* ou contém suas próprias razões, ou seja, as razões que o agente faz suas quaisquer que sejam as origens delas. Por outro, é *autodeterminativo*, ou seja, por ele o sujeito agente determina os fins do próprio agir. Em outras palavras, a *práxis*, enquanto guiada pela Razão prática, contém em si mesma sua *lógica* e sua *teleologia*. Nisso consiste a sua *enérgeia*, a perfeição que por ela advém ao sujeito.

Racionalidade e liberdade são os dois atributos fundamentais do *espírito* que especificam os dois princípios constitutivos da sua atividade, a *inteligência* e a *vontade*. Conquanto a análise antropológica distinga esses dois princípios em razão da distinção dos seus *objetos formais*, ao considerarmos a sua presença na estrutura da *razão prática*, convém levar em conta a consigna maritainiana do *distinguir para unir*.

---

15. Aristóteles, *Met.* IX (*theta*), 6, 1048 b 18-36; Tomás de Aquino, *In IX Metaphysicorum*, lec. 8, nn. 1862-1865 (Cathala-Spiazzi); *S T*, Ia., q. 18, a. 3 ad 1m.

16. *Ét. Nic.*, 6, 1097 b 24-25; ver *Escritos de Filosofia II*, op. cit., pp. 104-105.

Com efeito, inteligência e vontade *distinguem-se* analiticamente do ponto de vista antropológico justamente na medida em que operam sinteticamente na *unidade* do ato total do espírito. No dinamismo do agir espiritual, a vontade procede da inteligência[17]. Inteligência e vontade são, pois, do ponto de vista de uma metafísica do espírito[18], duas faces da auto-expressão do ser humano impelido pelo dinamismo do *Eu sou.* Essa auto-afirmação primordial é ontologicamente orientada, como sabemos, pela plenitude do *existir* (*esse*) em sua ilimitação transcendental como Verdade (objeto do espírito *teorético)* e como Bem (objeto do espírito *prático).* Essas duas faces do espírito se entrecruzam na unidade da atividade espiritual, pois o espírito teorético *conhece* o Bem e o espírito prático *realiza* a Verdade.

Logo, Verdade e Bem são pólos intencionais da Razão prática em sua universalidade *subjetiva.* São os atributos primeiros do *ato* do sujeito que se auto-exprime, em seu uso da Razão prática, como *verdadeiro* na medida de seu consentimento ao Bem, e como *bom* na medida de sua conformidade com a Verdade. A inter-relação dialética desses dois atributos manifesta a natureza *ética* da Razão prática, nela tendo lugar exemplarmente o que alhures denominamos *quiasmo* do espírito[19], o entrecruzamento da Verdade e do Bem na sinergia dos atos da inteligência e da vontade.

Considerada, pois, a partir do *sujeito,* a *universalidade* da Razão prática manifesta-se na destinação ontológica que ordena necessaria-

17. *S T,* Ia. q. 19 a. 1 c.; q. 59 a. 1 c.; *De Veritate,* q. 23 a. 1.

18. Ver J. de Finance, *Être et Agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin,* Paris, Beauchesne, 1945, pp. 296-301; *Existence et Liberté,* Lyon, Vitte, 1956, pp. 78-79; H. C. Lima Vaz, *Antropologia Filosófica I,* op. cit., pp. 212-213; p. 232, notas 63 e 64; ver igualmente as páginas profundas de Aimé Forest, L'Intelligence spirituelle / L'Amour spirituel, ap. *L'Avénement de l'Âme,* Paris, Beauchesne, 1973, pp. 140-153; 155-172. A esse propósito, convém reler Santo Agostinho, *Confessiones,* XIII, 11 (12) (ed. Verheijen, *Opera* XXVII, CCL, p. 247): "*Sum enim et scio et volo; sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio, et tamen distinctio, videat qui potest*".

19. Ver *Antropologia Filosófica I,* pp. 212-213; 219-220; 232 n. 62, citando Tomás de Aquino, *S T,* Ia. q. 79 a. 11 ad 3m; q. 84 a. 4 ad 1m. No caso da Razão prática o *quiasmo* se estabelece entre o Bem como *Verdade* da inteligência e a Verdade como *Bem* da vontade. Assim sendo, ao Bem, fim da vontade, a razão prática deve atribuir o predicado de *verdadeiro,* assim como à Verdade, objeto da inteligência, deve atribuir o predicado de *boa.* A Razão prática é, assim especificada necessariamente por um bem *verdadeiro* e por uma verdade *boa.* Tal a estrutura cognoscitiva da *praxis* como *praxis ética.*

mente o sujeito à Verdade e ao Bem[20]. No sujeito humano, porém, como sujeito *finito*, essa destinação cumpre-se pela *diferença* irredutível entre a finitude do sujeito de um lado, e a infinitude da Verdade e do Bem de outro. Portanto, a *identidade* perseguida pela Razão prática entre seu *ato* próprio que é a *práxis* e seu objeto último, a Verdade e o Bem, permanece no plano *intencional*[21], ou seja, como *identidade na diferença*. Nesse caso a *identidade* da Razão prática e do universal se manifesta como simples *forma*, ao passo que a *diferença* provém do *conteúdo* que é sempre *particular*. Por conseguinte, a autodeterminação do agir opera-se necessariamente pela mediação do *conteúdo* que torna possível a passagem da universalidade *abstrata* da *forma* à universalidade *concreta* da ação singular. Ao analisar essa estrutura inteligível da razão prática como razão intrínseca da *práxis*, Aristóteles observou sua analogia com o procedimento silogístico da razão teórica[22] e a denominou "silogismo prático" ou, mais exatamente, "silogismos das ações a serem realizadas"(*oi syllogismoi tôn praktôn, Et. Nic.*, VI, 12, 1144 a 31). Esses "silogismos" exprimem a lógica imanente da Razão prática em sua passagem da *forma* do universal ao *conteúdo* concreto ou objeto do agir. Nesse caso a conclusão do "silogismo" (e aqui reside a sua originalidade) não é simplesmente uma proposição cognoscitiva mas o imperativo de uma decisão em ordem ao agir. Na conclusão do "silogismo prático" tem lugar de modo paradigmático a causalidade circular entre inteligência e vontade: a inteligência *julga* a retidão da vontade e a vontade *impera* o assentimento da inteligência[23].

---

20. Enquanto movida pela intencionalidade da Verdade e do Bem, a razão prática é suprassumida pela relação de *transcendência*, constitutiva da estrutura relacional do ser humano. Ver *Antropologia Filosófica II*, op. cit., pp. 93-137 (aqui, pp. 102-109).

21. A identidade *real* entre o universal *subjetivo* (Inteligência e Vontade) e o universal *objetivo* (Ser e Bem) define exatamente o Sujeito absoluto na sua infinitude ôntico-ontológica.

22. Aristóteles vê o exercício da razão prática obedecendo analogamente à forma do silogismo. Sobre o chamado "silogismo prático" em Aristóteles ver *Escritos de Filosofia II* (2ª ed.), op. cit., pp. 124-125 e nota 201, e M. Ganter *Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, Friburgo B., Alber, 1974, pp. 119-123.

23. A inclinação da vontade ao Bem não se cumpre cegamente mas procede de uma *volonté jugée*, e o assentimento da inteligência não se funda numa evidência teórica mas é um *jugement voulu;* ver A.-D. Sertillanges, *La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, nouv. éd., Paris, Aubier, 1940, II, p. 207.

Examinemos mais pormenorizadamente a *forma* de universalidade da Razão prática. Ela se constitui, como sabemos, pela interação das duas atividades estruturais do espírito: a intelecção e a volição. No nível da universalidade *formal* a intelecção exerce-se pela *intuição* dos primeiros princípios que devem reger a *práxis* como tal, e a volição procede pela livre *adesão* ao bem conhecido pelos princípios[24].

Na ordem do *conhecimento*, o universal da Razão prática exprime-se em *princípios* que são juízos de natureza teleológico-normativa. Neles, com efeito, estão contidos de um lado o enunciado do *bem* como *fim* do agir; de outro, a prescrição para o sujeito, enquanto sujeito *ético*, de agir segundo o *bem*[25]. A universalidade advém aos princípios em primeiro lugar *objetivamente*, pois formulam a *razão* e a *prescrição* do agir segundo a norma universal do bem. É igualmente uma universalidade *normativa* na medida em que os princípios exprimem o *dever-ser* do agir e são, como tais, *juízos de obrigação* (*deves* fazer o bem e *deves* evitar o mal)[26]. Finalmente, os princípios gozam de uma universalidade *subjetiva* enquanto são inatos à razão prática como princípios *absolutamente* universais, ou recebidos por ela como princípios *relativamente* universais, sendo ditos nesse caso *máximas* ou regras subjetivas que guiam o agir do indivíduo[27].

---

24. Usando uma terminologia clássica, diremos que a inteligência é então um *intellectus principiorum bene agendi* (intuição dos princípios da ação boa) e a vontade é *libertas ut principium ordinis amoris in bonum* (liberdade como princípio do amor ordenado ao bem).

25. Segundo seu teor *objetivo*, os princípios podem ser *absolutamente* universais (*bonum faciendum, malumque vitandum*) ou *relativamente* a determinado domínio do agir (*pacta sunt servanda*).

26. O estudo das formas logicamente válidas dos juízos normativos é objeto da *lógica das normas* ou *lógica deôntica*. Uma iniciação a essa lógica encontra-se em G. Kalinowski, *La logique des normes*, Paris, PUF, 1972.

27. Sabemos que a passagem da *máxima* (subjetiva) ao *imperativo* (objetivo) é um dos problemas fundamentais da Ética kantiana; ver *Introdução à Ética filosófica I*, op. cit., pp. 325-348. Sobre a doutrina dos princípios da razão prática ver J. Maritain, *Neuf leçons sur les premiers principes de la philosophie morale*, op. cit., lec. II; M. Sancipriano, Principi morali ap. *Enciclopedia Filosofia* , 2. ed. IV, pp. 800-803; Phillip Schmitz, *Menschsein und sittliches Handeln*, Würzburg, Echter Verlag, 1980, pp. 23-28. Entre os princípios do agir ético Maritain (*Neuf leçons...*, op. cit., pp. 31-33) distingue entre os *juízos de valor* que exprimem ou o aperfeiçoamento moral do agente (por exemplo "é bom para mim dizer a verdade") ou a bondade em si do objeto (por exemplo, "é bom em si mesmo dizer a verdade"). Os primeiros são *juízos de valor* propriamente ditos (apreciação subjetiva da bondade do *ato* ordenado a tal objeto); os segundos são *juízos de fim* (bondade do *objeto* como fim do agir).

A universalidade da Razão prática é, portanto, em sua estrutura *formal*, uma universalidade de *princípios*. Como tal, é uma universalidade *abstrata*, cuja efetivação *concreta* se dá na passagem dos princípios à ação. Nessa passagem da "inteligência dos princípios" à racionalidade concreta do ato intervém, segundo a análise dos teólogos medievais aperfeiçoada por Tomás de Aquino[28], um hábito inato que assegura à inteligência o conhecimento intuitivo dos princípios e inclina a vontade à adesão espontânea ao bem. Esse hábito — a *sindérese* — possui um componente de natureza *afetiva* que alimenta a *conaturalidade* entre o agir e o bem, e desenvolve no sujeito ético uma tendência instintiva a praticar o bem que, por analogia com o sentido estético, pode ser dita um *sentido ético* ou *moral*. É sob o influxo do sentido ético que a passagem da universalidade dos princípios à singularidade da ação não se opera puramente por via *lógica*, mas é movida normalmente pela *conaturalidade afetiva* inata da inteligência e da liberdade com a verdade e com o bem.

Na ordem da *volição*, a estrutura *formal* da Razão prática é definida pela ordenação ao *ser* sob a razão do *bem*. Nela se manifesta o dinamismo intencional do ser humano, necessariamente finalizado pelo *melhor* em vista da sua auto-realização. Mas tal ordenação ao *bem*[29], conquanto venha a estar presente por necessidade no *exercício* da Razão prática, é, no nível da universalidade como acima observamos, uma ordenação puramente *formal* que permanece *abstrata* e deve ser *atualizada* e *concretizada* pela autodeterminação do sujeito, devendo ser por ele *livremente* assumida[30]. A autodeterminação se cumpre jus-

28. O hábito dos primeiros princípios na ordem moral foi denominado pelos medievais *sindérese* (provável corruptela de *syneídesis*, consciência, ou *synteresis*, conservação), e definido por Tomás de Aquino como *habitus operabilium* (*S T*, Ia., q. 79 a. 12 c.). Ver, a propósito, J. Borgonovo, *Sinderesi e conscienza nel pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Fribourg, Éd. Universitaires, 1997.

29. Essa ordenação é circunscrita por Kant ao domínio do *a priori* ou da subjetividade prática com o conceito de "boa vontade" (*guter Wille*).

30. A autodeterminação ou espontaneidade que define o ato livre foi significada por Aristóteles com a expressão famosa *eleútheros autoû éneka* (*Met.* I (*alpha*) 982 b 26): "o livre é tal em razão de si mesmo", em latim *liber causa sui*, que tem seu princípio em si mesmo (*tò ekoúsion*). Ver *Ét. Nic.*, III, 3, 1111 a 22-24; *S T*, Ia. q. 83 a. 1 ad 3m; Ia. IIae, q. 6, a. 1 c; *De Veritate*, q. 23 a. 1 c.; *Contra Gentiles*, II, c. 48. Ver J. de Finance, *Essai sur l'agir humain*, op. cit. pp. 199-277; Id. *Existence et Liberté*, op. cit., p. 7 n. 4.

tamente na passagem da inclinação universal ao *bem* — estrutura *formal* da vontade — aos bens particulares segundo as condições de sua apreensão e de sua prossecução[31]. Estamos aqui em face de uma relação de natureza dialética entre a linha *causal* (da causa *eficiente* e da causa *formal*) do ato traçada pela inteligência e pela vontade[32], que se *particularizam* como conhecimento dos bens particulares e como livre-arbítrio, e as *condições* que circunscrevem o âmbito de seu exercício. De um lado, o ato inteligente e livre assume essas condições no dinamismo de sua autocausalidade. De outro, as condições *negam* a universalidade *abstrata* do Bem conhecido, circunscrevendo-o concretamente à particularidade da *situação* na qual o ato deverá ser exercido[33].

2. PARTICULARIDADE DA RAZÃO PRÁTICA

2.1 *Introdução* — Na análise da estrutura *subjetiva* do agir ético, a passagem do nível de *universalidade* da Razão prática, em que se verifica em princípio e formalmente a *racionalidade* da *práxis*, ao nível da *particularidade*, em que intervêm fatores contingentes e para-racionais, apresenta-se como um dos tópicos mais problemáticos e que, desde os inícios, configurou-se como um desafio teórico incontornável no intento da constituição de uma ciência do *ethos*. O ideal de um agir inteiramente penetrado de razão guiou a busca socrática da

---

31. Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, II, c. 48 *amplius*.

32. A intercausalidade entre a inteligência e a vontade, cada uma exercendo o gênero de causalidade que lhe é próprio — a inteligência na ordem da causa *formal* e *final*, a vontade na ordem da causa *eficiente* — apresenta-se como um dos tópicos clássicos da reflexão ética e da história da Ética, dando origem aos dois grandes modelos, *intelectualista* e *voluntarista*. Em torno do mútuo influxo da inteligência e da vontade na relação do sujeito agente com o *bem* enquanto termo da apreensão da inteligência e da inclinação da vontade, travou-se igualmente a disputa medieval sobre a anterioridade respectiva de cada uma dessas modalidades do exercício da Razão prática. Ver Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 22 a. 11; *Contra Gentiles*, III, c. 26; *S T*, Ia. q. 83 a. 3 c.

33. É oportuno esclarecer que a reconstituição, em seus momentos dialéticos, do exercício do agir ético em sua dimensão *subjetiva* tem por objeto o conteúdo *inteligível* do ato e não a *consciência* que acompanha sua efetivação pelo sujeito. A distinção a ser feita aqui é entre uma análise de tipo *ontológico* que visa à fundamentação do agir ético, e uma análise de tipo *psicológico* que considera o ato a partir do nível de consciência do agente.

virtude-ciência e pairou sempre sobre o itinerário platônico, orientando seja o programa pedagógico da *República*, seja a proposição da vida filosófica como vida modelar na *República*, no *Fedro* e no *Teeteto*, bem como a discussão sobre o prazer no *Filebo* e a representação do *kósmos* no *Timeu* como paradigma da vida bem-ordenada. A Ética reconhece sua origem histórica justamente nessa tentativa de demonstrar a necessidade e a legitimidade do agir segundo o *ethos* por sua conformidade com a razão. Ora, a esse intento opunha-se a presença na *psyché* humana de toda uma vertente irracional (*álogon*) residindo, segundo Platão (*Rep.* IV, 436 a 8 — 440 d 4), no desejo e na desrazão (*epithymetikón, alogistikón*) e na agressividade (*thymós*). O propósito de agir eticamente segundo a razão esbarra com essas tendências contrárias na alma, e são elas que ocupam o caminho que deve ir da universalidade dos princípios à singularidade da ação[34].

A solução a esse problema da presença do *irracional* na alma tornou-se prioritária para as éticas pós-platônicas, empenhadas na definição da natureza e das condições da *eudaimonía* como fim último da vida humana. Com efeito, será necessário integrar de alguma maneira no itinerário que conduz à *eudaimonía* essas forças poderosas que agem dentro de nós independentemente da razão. A solução proposta por Aristóteles está plenamente dentro do espírito de sua *pragmateia* ética. Ela preconiza uma via média entre os extremos do hedonismo e do rigorismo, conduzida por um domínio *político* da razão sobre as paixões (*páthe*), obtido no curso da educação ética[35]. As éticas helenísticas (ver vol. I, I, cap. 4) dividiram-se justamente entre os dois extremos: o hedonismo encontrou na ética epicurista, com os matizes conhecidos, sua expressão consagrada, e o rigorismo da neutralização das paixões (*apátheia*) foi adotado pela ética estóica das virtudes.

Tanto em Aristóteles como nas éticas helenísticas, o abandono da transcendência platônica do *Sumo Bem*, seja pela relativização dos

---

34. Sobre as "paixões" do ponto de vista ético ver D. Kambouchner, Passions, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 1081-1087.

35. Sobre essa questão referimo-nos a duas obras fundamentais, embora escritas de diferentes pontos de vista: Jean Frère, *Les Grecs et le désir de l'être. des préplatoniciens à Aristote*, Paris, Belles Lettres, 1981, e Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986. Sobre a educação moral ver o artigo de A. Oksenberg Rorty, Éducation morale, *Dict. d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 465-471.

bens como bens puramente humanos por Aristóteles, seja pela imanência do Sumo Bem (prazer ou virtude) na esfera do sensível pelo epicurismo e pelo estoicismo, alterou profundamente a estrutura lógica do exercício da Razão prática tal como a concebera Platão como passagem do *universal* da Idéia do Bem ao *singular* da ação. O *universal* perde a necessidade absoluta e o rigor do inteligível puro e a natureza de norma transcendente da ação, para revestir-se ou da necessidade *ut in pluribus*, ou seja, "na maior parte das vezes", que é própria das opiniões comuns (*éndoxa*) recebidas no *ethos* segundo Aristóteles[36], ou da necessidade empírica do instinto do *prazer* no epicurismo ou da primazia da *virtude* no estoicismo.

O advento da Ética cristã restabelece, de alguma maneira, a perspectiva platônica, dando-lhe um sentido inteiramente diverso. Os princípios da Razão prática deverão referir-se novamente a uma instância transcendente, mas essa não será a Idéia do Bem como Idéia separada, e sim a *lex aeterna* na mente divina, segundo o ensinamento de Agostinho. Essa nova fundamentação dos princípios da Razão prática tem primeiramente uma significação *teológica*, mas seu alcance *filosófico* é igualmente indiscutível como mostrou, entre outros, E. Gilson[37]. Com efeito, é a idéia analógica de *lei* tendo como primeiro analogado, na ordem ontológica, a *lex aeterna* que permitirá à Ética medieval repensar o problema do exercício da Razão prática no ato moral, investigando de forma abrangente e minuciosa a passagem da universalidade dos *princípios* à particularidade da *situação* e levando em conta a complexidade dos fatores que compõem esta última e nos quais se entrecruzam natureza e graça. Coube a Tomás de Aquino realizar a síntese magistral entre a concepção aristotélica e a tradição cristã da Razão prática, síntese exposta em sua forma definitiva na *Summa Theologiae* (Ia. IIae.). Três tópicos fundamentais se articulam nessa síntese: os tratados sobre a *liberdade moral* (qq. 6 a 21), sobre as *paixões* (qq. 22 a 48) e sobre a *lei* (qq. 90 a 108). Eles constituem o fundamento conceptual sobre o qual se apóia a descrição da vida ética pensada segundo a teoria aristotélica dos *hábitos* e das *virtudes* (qq. 49-89). Convém observar que a síntese tomista permaneceu até recentemente como referên-

36. Ver E. Berti, *As razões de Aristóteles*, op. cit., pp. 115-156.

37. E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, 2. éd., Paris, Vrin, 1944, pp. 304-323.

cia maior da reflexão ética cristã em torno da natureza, estrutura e condições do ato moral.

Os inícios da Ética moderna com Descartes assistiram a uma profunda mudança nos termos do problema da *Razão prática*, tal como fora transmitido pela Ética antiga e pela Ética cristão-medieval. Na verdade, estamos aqui diante dos começos de uma evolução doutrinal que conduzirá, de fato, à dissolução da idéia antiga de *Razão prática*[38]. O passo inicial é dado por Descartes, cujo projeto de uma Moral definitiva formulada segundo o método da nova idéia de razão submete o agir moral à regência de uma razão de tipo dedutivo segundo o modelo da razão matemática. Se a Descartes não foi dado levar a termo esse projeto, seu tratado sobre as paixões (*Les passions de l'âme*, 1649), preâmbulo da moral definitiva, irá inaugurar uma nova concepção das relações entre a razão e a vida psíquica em que a *técnica* do governo das paixões se substituirá ao regime prudencial proposto por Aristóteles. A inversão radical dos termos da concepção clássica será, porém, obra de Thomas Hobbes, também nesse ponto devendo ser considerado o verdadeiro fundador da Ética moderna. A perspectiva hobbesiana inverte a relação entre razão e "paixões", a primeira perdendo sua prerrogativa de norma *prática* e sua orientação teleológica, as "paixões" recebendo a primazia na conduta das ações[39]. Na esteira de Hobbes, o empirismo ético consumará o abandono da *Razão prática*, cujo conceito em sua acepção clássica acaba por cair em olvido na tradição da ética empirista, não tendo, de fato, nenhum lugar no universo conceptual do utilitarismo em todas as suas versões. A idéia de uma *philosophia practica* cujo objeto sejam as formas e o exercício da Razão prática foi retomada pelo racionalismo de Christian Wolff, mas segundo o modelo cartesiano de razão, em sua *Philosophia practica universalis*. Da crítica ao racionalismo moral de Wolff procede, sob certo aspecto, a *Crítica da Razão prática*, na qual Kant estabelece a separação entre a moral *a priori*, fundada na vontade autolegisladora, e a *ética pragmática*, domínio da prudência e conduzida por regras empíricas. Fica, assim, rompida a passagem lógica da *universalidade* dos

38. A propósito ver M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965, pp. 224-226; 228-230; Id., *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, (tr. it.), Bari, Laterza, 1975, pp. 5-33.

39. Ver D. Kambouchner, art. Passions, art. cit., p. 1083.

princípios da Razão prática à *particularidade* das condições e situação do agir. O reencontro da tradição clássica na ética hegeliana tem lugar, na verdade, dentro das exigências do Sistema, no qual a Razão prática é assumida no movimento especulativo do Espírito objetivo[40]. É a Hegel, no entanto, que se deve uma das mais penetrantes exposições do movimento dialético da vontade livre em seus três momentos da universalidade, da particularidade e da singularidade[41].

O problema da Razão prática e de seu exercício voltou a ser, em face das aporias do empirismo e do formalismo, um tópico de atualidade na Ética contemporânea em várias de suas principais correntes como a ética fenomenológica, a ética hermenêutica, a ética analítica, sem falar das éticas de inspiração cristã.

2.2 — Vimos anteriormente que a pré-compreensão da Razão prática em sua forma de *universalidade* tem lugar no chamado "saber ético", nele encontrando-se alguns dos *princípios* que se apresentam como normas universais do agir ético, como por exemplo a chamada "regra de ouro"[42] e, em geral, as opiniões comuns ratificadas pelo senso moral das gerações e que Aristóteles denominou *éndoxa*. Essa pré-compreensão se estende ao *exercício* da Razão prática ou à aplicação dos princípios às situações concretas por meio de atitudes e modos de vida expressos em linguagens e ações que caracterizam os indivíduos exemplares celebrados como *sábios* pela tradição ética. Neles se manifesta de maneira privilegiada a *sabedoria da vida* (ver vol. I, II, 2), de sorte que neles podemos ver a realização histórica da pré-compreensão do exercício da Razão prática. Se nos lembrarmos de ser o *filósofo*, na tradição grega, o sucessor do *sábio*, poderemos entender como essa pré-compreensão na forma de uma experiência exemplar do *ethos* inspirou, por intermédio da figura do varão sábio e prudente (*spoudaios* ou *phrónimos*), a concepção aristotélica[43] da relação, na estrutura da *práxis*, entre a razão e as condições concretas

40. M. Riedel, *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, op. cit., pp. 29-33.

41. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 4-32. Ver H. L. Vaz. *Introdução à Ética Filosófica, I*, São Paulo, Loyola, 1999, p. 378-394.

42. A "regra de ouro", presente ao menos de modo implícito no *ethos* de todas as culturas, preceitua: *"Não faças a outrem o que não queres que ele te faça"* ou, positivamente: *"Faças a outrem..."*. Ver *Mt*, 7, 12; *Lc* 6, 31. A propósito ver H. H. Schrey, *Einführung in die Ethik*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1972, pp. 127.

43. Sobre o *phrónimos* em Aristóteles, ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia, II*, op. cit., p. 126.

do agir sob a regência da *phrónesis*. É, pois, no *mundo da vida*, na medida em que nele se fazem presentes as normas e valores do *ethos* vivido, que tem lugar a pré-compreensão da conseqüência lógico-histórica que, no exercício da vida ética, une o *ethos* à *práxis*. É sobre essa pré-compreensão que deverá apoiar-se a reflexão filosófica sobre o exercício da Razão prática ao nível da *particularidade*.

O fenômeno cultural caraterístico de nossa civilização que foi denominado a "colonização" do *mundo da vida* sobretudo pela tecnociência atingiu profundamente a tradição do *saber ético* nas várias culturas e desarticulou nos indivíduos o processo pedagógico de sua integração nos valores e normas do *ethos* que se dava quase sem conflitos em formas diversas de pré-compreensão. O espaço interior onde se formava a experiência da relação normativa entre os valores do *ethos* e as condições e objetivos da ação foi invadido por uma multidão enorme de *slogans* publicitários dirigidos a excitar o desejo e a exaltar a utilidade de um sem-número de produtos. Hedonismo e utilitarismo são os códigos axiológicos dos *mass media*, operando eficazmente no sentido da neutralização da experiência ética fundamental que tem lugar no exercício da Razão prática. Assistimos, pois, ao enfraquecimento e ao quase desaparecimento do tipo de conhecimento ético que se exerce na *práxis* como experiência espontânea da sua racionalidade, ratificada pela tradição ética. Ora, esse conhecimento designa, exatamente, o nível de pré-compreensão (ou de compreensão reflexiva imediata) da própria Razão prática em seu exercício. A perda de sua eficácia persuasiva deve ser apontada, sem dúvida, como uma das causas da anomia ética hoje reinante, sobretudo entre as jovens gerações que crescem desvinculadas dos laços que deveriam prendê-las à tradição ética.

A *compreensão explicativa* pertence, como sabemos, aos procedimentos epistemológicos próprios das ciências humanas. Como tal ela tem lugar segundo a metodologia dessas ciências e limita o seu âmbito ao fenômeno ou grupo de fenômenos cuja investigação constitui seu objeto específico. Pela própria natureza de seus pressupostos metodológicos, as ciências humanas se detêm, portanto, no nível fenomenológico-descritivo de seus objetos, naqueles aspectos que podem ser captados por formas seletivas de experiência e são, como tais, descritos e explicados segundo a seqüência de uma sucessão dos fenômenos ordenada empiricamente. Não obstante as importantes contribuições que esse tipo de explicação tem trazido à compreensão

do exercício concreto da *Razão prática*, sobretudo no que diz respeito ao complexo entrelaçamento das condições biopsíquicas e socioculturais a que está submetido — contribuições devidas sobretudo às chamadas ciências cognitivistas e às ciências psicológicas em geral, em particular à Psicanálise e à Psicologia social, bem como às ciências sociais — é sabido que a compreensão explicativa vê-se ameaçada freqüentemente pela tendência reducionista. Tal tendência acaba por interpretar a *práxis* e sua natureza ética a partir de um único ângulo considerado privilegiado, seja formado pelos fatores psíquicos, seja pelos fatores socioculturais ou mesmo por fatores neurofisiológicos como nas atuais neurociências. A lógica interna da Razão prática em seu exercício é, assim, posta entre parênteses ou desconhecida, o que significa, em suma, a omissão ou desconhecimento de sua própria natureza, sendo essa uma das formas contemporâneas da submissão da Razão *prática* ao imperialismo da razão *teórica* ou da *tecnociência*[44].

2.3. O reducionismo que encontramos freqüentemente nas teorias que pretendem explicar a ação humana e sua natureza ética, a partir de determinada ciência humana deve ser considerado, na verdade, expressão de uma intenção filosófica, mesmo que não se apresente como tal, mas que ultrapassa sem dúvida os limites metodológicos da ciência em questão. Sobre tal reducionismo se apóiam, de fato, várias das correntes de pensamento ético hoje em voga. Ora, é notório que tais correntes ocupam lugar de destaque na bibliografia filosófica. A questão que se levanta a esse propósito diz respeito à pertinência e adequação dos instrumentos conceptuais das ciências humanas para formular e resolver, em nível filosófico, o problema fundamental do exercício da Razão prática nas opções éticas do indivíduo. No caso mais freqüente formula-se inevitavelmente a seguinte interrogação: na hipótese de que as investigações e avanços das ciências humanas — hoje sobretudo os diversos ramos da Biologia humana — venham a identificar estruturas e processos condicionantes de situações e comportamentos com inegável componente ético, disporão essas mesmas ciências de recursos conceptuais aptos a equacionar adequadamente e a propor soluções convincentes aos problemas

44. Ver E. Agazzi, Per una riconstruzione della razionalità tecnologica entro l'ambito della razionalità pratica, art. cit. ap. *Forme della razionalità pratica*, op. cit., pp. 17-39 (aqui, pp. 34-39).

éticos que acaso venham a surgir? Ora, sendo o agir ético um *ato humano* no qual o indivíduo se empenha a partir das camadas mais profundas de seu ser e no exercício de suas intransferíveis capacidades de pensar e decidir é, por conseguinte, um ato *total*, um ato eminentemente *pessoal*. Se é verdade que a compreensão explicativa proporcionada pelas ciências humanas pode identificar suas circunstâncias, descrever suas condições observáveis e apontar os eventuais fatores extrínsecos ou intrínsecos que influem em sua gênese e em seu exercício, ela não alcança, em razão de seus limites metodológicos, penetrar sua natureza e a lógica interna que conduz seu desenrolar. Tal é, justamente, a tarefa da compreensão *filosófica*.

Sendo o exercício da Razão prática, por definição, um ato racional e livre, ele encontra sua gênese dialética no nível de uma *universalidade* abstrata em que tem lugar a *intuição* dos princípios normativos mais gerais do agir, a *inclinação* da vontade para o Bem universal e a *atuação* do hábito inato (*sindérese*) que orienta esses princípios para a ação concreta. Entre os princípios universais e a ação singular introduz-se justamente o momento *mediador* da *particularidade*, no qual razão e vontade se vêem diante de um *bem* particular. A razão se aplica então à deliberação e a vontade se faz liberdade de escolha. Ao mesmo tempo o momento *mediador* integra ao processo de efetivação do ato as condições extrínsecas e intrínsecas que o tornam possível e que caracterizam a *situação* do agente, seja psicológica, seja social, seja cultural. Se considerarmos, por outro lado, o desdobramento efetivo da Razão prática segundo sua estrutura teleológica ou seu finalismo, ou seja, enquanto a sinergia da razão e da liberdade visa à consecução de um *bem* como *fim* do agente, notamos que no momento da *particularidade* a deliberação e a escolha têm em vista prioritariamente o *caminho* para o fim ou os *meios* que a ele conduzem. Nesse sentido trata-se de um momento *mediador* não apenas como intermediário entre a universalidade e a singularidade no nível do movimento conceptual da razão prática, mas também *objetivamente*, enquanto pondera e escolhe os bens que são *meios* para alcançar o bem final[45].

45. Essa relação estrutural meios-fins está presente nas proposições da sabedoria prática que Aristóteles denominou *endoxa* e nas quais se estabelece uma correspondência ética entre *meios* e *fins*, e da qual se infere imediatamente "os fins não justificam quaisquer meios".

O exercício da Razão prática nesse estágio intermediário entre a universalidade abstrata do *fim* e a singularidade concreta do *ato* que escolhe o meio conducente ao fim — ou então do ato final de consecução e fruição do fim — foi objeto de cuidadosas e penetrantes análises de Aristóteles recolhidas sobretudo na *Ética de Nicômaco.* Não seria excessivo afirmar que as discussões sobre esse tema, que hoje alcançam uma surpreendente atualidade, permanecem, de fato, circunscritas ao campo conceptual aberto pela ética aristotélica. Foi, aliás, uma releitura dos textos do Estagirita por H.-G. Gadamer e Joachim Ritter que lançou nas discussões contemporâneas o tema da *prudência* e, com ele, todo o problema da estrutura teleológica do agir ético e da Razão prática[46].

Na *Ética de Nicômaco* e em passagens paralelas da *Ética a Eudemo,* Aristóteles examina sob três aspectos o momento intermediário entre a apreensão do Bem universal e a ação singular: a. a estrutura *psicológica* na qual se insere o ato da escolha ou decisão (*Et. Nic.* III, cc. 1-7; *Et. Eud.,* II, cc. 6-11); b. a estrutura *gnosiológica* que assegura a lógica do mesmo ato (*Et. Nic.* VI; *Et. Eud.,* V); c. as condições *psicoafetivas* que permitem seu exercício (*Et. Nic.,* VII, 1-11; 12-15, VIII-IX, 3; 4-12; X, 1-5; *Et. Eud.,* VI). Ao investigar esses três aspectos Aristóteles tem vista primeiramente a natureza e as condições do exercício da *virtude* (*aretê*) que é o ato ético por excelência e o termo normal da operação da Razão prática. Essa, com efeito, opera plenamente de acordo com a sua natureza quando se faz diretriz da passagem do hábito da *virtude* ao seu ato. Assim são igualmente os aspectos do exercício da razão prática que Aristóteles analisa ao investigar a estrutura e as condições da prática da virtude.

a. A discussão dos sete primeiros capítulos do livro III da *Et. Nic.* situa-se na seqüência do tema socrático da *virtude-ciência* e da proposição dele decorrente vulgarizada entre os discípulos de Sócrates e que encontrava um eco sobretudo na tradição grega do herói trágico: "o mau é mau contra seu próprio assentimento (*akôn*)" e que Aristóteles contestava com a demonstração de que o mau é mau a partir do seu próprio assentimento (*ekôn*)[47].

46. Ver E. Berti, *Aristóteles no século XX* (tr. br.), pp. 229-299.
47. Ver R. A. Gauthier, ap. Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque,* III, 1, pp. 168-169.

No curso dessa demonstração, Aristóteles examina o que significa agir coagido por uma paixão ou impulso tidos como irresistíveis, e o que significa agir por ignorância que é propriamente a razão invocada por Sócrates para escusar o indivíduo mau. Em ambos os casos, o mau se mostra inescusável pois nele se encontra, em última instância, a raiz da paixão e da ignorância. Essa demonstração é seguida de uma análise, que se tornou clássica, do que significa agir de acordo com o próprio assentimento. Tratando-se do momento intermediário entre a apreensão do fim que desencadeia o movimento do agir e o ato final de adesão ao fim ou aos meios que a ele conduzem, a análise aristotélica põe em evidência os componentes psicológicos dos quais se segue imediatamente a ação ou que mesmo com ela se confundem: a escolha ou decisão (*proaíresis*) e a aspiração (*boúlesis*) ao bem, tendo como norma o modo exemplar de agir próprio do varão virtuoso. Em se tratando de um movimento racional (*metà lógou*), a *boúlesis* é também deliberação, de sorte que o agir enquanto agir *ético* é estruturalmente um agir *razoável* e é como tal, ou seja, imune de coação ou ignorância, que pode ser atribuído ao sujeito em sua qualidade de *virtuoso.* A análise psicológica aqui proposta atende justamente à operação da Razão prática enquanto rege o exercício atual da *virtude.* Nesse sentido ela considera o agir ético do ponto de vista da causa eficiente que realiza a perfeição própria (*enérgeia*) do ato virtuoso. Ora, sabemos que o ato da razão enquanto tal não se situa na ordem da causa eficiente mas da causa *formal.* Eis por que Aristóteles é levado a atribuir à *boúlesis* a natureza de uma aspiração ou de uma faculdade de desejo (*tò orektikón*) porém penetrada de razão e, assim, distinta dos desejos irracionais, a *epithymía* e o *thymós.* Na verdade, estamos aqui diante de um dos limites da análise aristotélica, já que a diferença de natureza entre razão e desejo torna a sua junção frágil e problemática, no momento em que o sujeito se vê em face do *bem particular* a ser escolhido e alcançado. Será necessário que o conceito de *vontade* como inclinação intrinsecamente racional ao Bem, apenas pressentido de longe por Aristóteles e pela filosofia

grega[48], esteja plenamente formulado, para que a análise aristotélica atinja sua plena significação. A distinção entre a *vontade* e seu estágio inferior, o *livre-arbítrio,* deverá adquirir, nesse ponto, uma significação decisiva, uma vez que o livre-arbítrio, como liberdade de escolha, tem o seu campo próprio de exercício no imenso domínio dos *meios* ou dos bens particulares que se estende entre o Bem enquanto objeto necessário da vontade — ou da *liberdade* no sentido pleno — e a ação singular como *uso* (dos bens imperfeitos) ou *fruição* (do bem perfeito), segundo a distinção agostiniana adotada por Tomás de Aquino (*S T,* Ia. IIae., q. 11; q. 16). A transposição da análise aristotélica ao nível de um conceito adequado da vontade será justamente tema do magistral tratado sobre os *atos humanos* (*S T,* Ia. IIae, qq. 6 a 21). O agir ético é aí examinado do ponto de vista do conceito antropológico-metafísico da *vontade.* É esse conceito que torna possível, por sua vez, uma expressão conceptual adequada da Razão prática, na qual razão e liberdade se mostram na sua intercausalidade como componentes *aequo jure* da estrutura total do ato (*S T,* Ia. IIae., q. 12, a. 1; q. 17, a. 1).

b. A estrutura *gnosiológica* revela-nos propriamente a *lógica* da razão prática no momento da *particularidade.* Aristóteles examina-a no livro VI, um dos mais discutidos da *Ét. Nic.* e, sem dúvida, o centro de equilíbrio da sua *pragmateia* ética. A distinção entre virtudes *éticas* e virtudes *dianoéticas* (ou entre virtudes *morais* e virtudes *intelectuais* na terminologia latina) constitui o fundamento doutrinal e didático para o estudo da estrutura *gnosiológica* da Razão prática. Assim como o problema da sua estrutura *psicológica* é posto prioritariamente como preâmbulo à investigação das virtudes éticas, cuja aquisição se faz pela educação e pela assimilação progressiva dos valores do *ethos,* assim

48. O conceito de *vontade* no sentido moderno do termo começa a delinear-se na filosofia grega apenas no neoplatonismo, atingindo logo uma altitude especulativa excepcional no célebre tratado de Plotino, "Sobre a liberdade e a vontade do Uno" (*Enéadas* , VI, 8). Mas o conceito antropológico de "vontade" (*voluntas*) só aparece plenamente formulado em Santo Agostinho e recebe seu aprofundamento filosófico definitivo em Tomás de Aquino. Ver R. A. Gauthier, ap. Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque,* II, 1, pp. 217-220; E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale,* 2ª éd., Paris, Vrin, 1944, pp. 284-203.

o estudo da estrutura *gnosiológica* tem propriamente seu lugar no âmbito das virtudes dianoéticas que se adquirem pelo ensinamento. As virtudes éticas são hábitos *operativos* da razão prática, as virtudes dianoéticas são hábitos *cognoscitivos*. As primeiras situam-se na ordem da causa eficiente do agir, as segundas na ordem da causa *formal*. As primeiras aperfeiçoam propriamente o movimento da vontade para o *bem-fim*, as segundas aperfeiçoam a conformidade da razão com o *bem-verdade*. O estudo *ex professo* dessas virtudes nos ocupará na IIa. parte do nosso texto sobre a *vida ética* (ver *infra*, II, I, 1). No entanto, é importante observar ser justamente no nível da *particularidade*, ou seja da situação da razão prática em face dos bens que se apresentam como *meios* para a consecução do *fim*, que a estrutura *gnosiológica* completa a manifestação de sua natureza. Com efeito, nesse nível a razão se define propriamente como *prático-prática*, vem a ser, como *forma* específica do agir ético que informa o juízo último (*judicium electionis*) imanente à ação singular. Essa forma da Razão prática no nível da *particularidade* foi denominada por Aristóteles *phrónesis*, termo traduzido impropriamente em latim por *prudentia* e seus correspondentes nas línguas modernas[49]. Como virtude intelectual, a *phrónesis* ou *sabedoria prática* é um hábito que não é inato como a *sindérese* mas adquirido pelo exercício da razão prática. Enquanto *forma* imediata da racionalidade (ou razoabilidade) do agir ético, a *phrónesis* desempenha uma função mediadora essencial entre a *universalidade* dos princípios e a *singularidade* da ação. O juízo último da Razão prática imanente à ação e que prescreve o agir em face do objeto deve ser necessariamente um juízo *prudencial*, ou seja, que assegure ao agir a qualidade de virtuoso, mantendo-o no *meio* razoável entre os extremos. Eis por que o estudo da *phrónesis-prudentia* ocupa um lugar fundamental na reflexão ética de Aristóteles (*Et. Nic.*, VI, cc. 5-11) e de Tomás de Aquino (*S T.* Ia. IIae., q. 57, aa. 4-6; IIa IIae, qq. 47-56). Depois de ver sua importância reduzida na Ética moderna, sobretudo a partir de Kant, o tema da *phrónesis* volta hoje ao centro das discussões, como veremos ao estudar a teoria das virtudes (ver *infra*, II p., I, 1).

---

49. Sobre o uso do termo *prudentia* ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II*, op. cit., p. 104, n. 100.

c. O terceiro componente estrutural do movimento da razão prática no momento da *particularidade* é formado pelas condições *psicoafetivas* que, embora não influindo na estrutura *causal* do ato[50], são condições *sine quibus non*, isto é, sem as quais o exercício do ato torna-se inexeqüível. As condições psicoafetivas podem ser ditas propriamente "condições de possibilidade" do agir ético, no sentido de que circunscrevem o espaço intencional humano no qual esse agir pode ter lugar. Inspirando-se na tradição socrática, ainda aqui fiel intérprete do *ethos* grego, Aristóteles reduz a três tópicos o exame das condições que devem ser levadas em conta para que se constitua o espaço possível da *práxis* em sua qualidade de *areté* ou *práxis* virtuosa: a *continência* (*enkráteia*) que domina o excesso das paixões (*páthe*) (*Et. Nic.*, VII, 1-11); o *prazer* (*hedonê*), que sendo um bem em si, mas não o bem supremo, pode tornar-se moralmente mau (*Et. Nic.* VII, 12-15; X, 1-5); a *amizade* (*philía*) que, não sendo ela mesma uma virtude, é no entanto necessária para a vida e para a prática da virtude (*Ét. Nic.*, VIII, 2-11; IX, 3-12). As duas primeiras são condições *subjetivas* do agir, a amizade é a primeira das condições *objetivas* que tornam possível a relação recíproca de natureza ética entre os sujeitos na formação da comunidade ética. O complexo dessas condições integra a categoria de *situação* no sentido ético do termo, que examinaremos ao tratar da estrutura subjetiva da vida ética (ver *infra*, II p., I, 2).

3. SINGULARIDADE DA RAZÃO PRÁTICA

3. 1 — *Introdução* — Os momentos constitutivos do agir ético que estamos expondo podem ser considerados seja do ponto de vista de sua causalidade *formal* ou de sua *lógica*, perspectiva que permite acom-

50. A distinção entre *causa* e *condição* impõe-se nesse contexto tendo em vista a natureza da *Razão prática* como princípio de atos racionais e livres. A confusão entre os dois conceitos, cuja distinção remonta a Platão (*Fed.* 99 b 3-4), e a atribuição às *condições* de um estatuto *causal* na gênese e efetivação do ato moral podem ser apontadas como uma das fontes principais das profundas distorções sofridas pelo pensamento ético na modernidade.

panhá-los em seu movimento dialético, que vai da *universalidade* abstrata à *singularidade* concreta, seja do ponto de vista de sua causalidade *eficiente*, isto é, da passagem da *potência* ativa que ordena o sujeito ao bem universal ou em-si, ao *ato* de adesão a esse mesmo bem que se apresenta como bem-para-o-sujeito. Vimos anteriormente que a causalidade segundo a *forma* e a causalidade segundo o *movimento*, a primeira exercida pela *inteligência* a segunda pela *vontade*, não procedem separadamente mas se entrelaçam num processo de causação recíproca — a inteligência *informando* a vontade, a vontade *movendo* a inteligência — segundo o axioma clássico da teoria das causas: *causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere*[51]. Essa sinergia de inteligência e vontade ou de causa formal e causa eficiente constitui propriamente a *Razão prática*, segundo a qual o agente ético, como racional e livre, é *causa sui*, ou seja, se autodetermina a agir em razão de si mesmo, dando-se a si mesmo as razões de seu ato. A plena efetivação da sinergia entre inteligência e vontade define exatamente o agir ético na totalidade de seus momentos ou em sua *singularidade* como concretização da *universalidade* abstrata dos princípios (inteligência) e da inclinação ao Bem (vontade), pela *mediação* na linha das causas da prudência (*phrónesis*) e do livre-arbítrio, e pela *mediação* da *situação* do agente na linha das condições. O exercício da Razão prática cumpre-se como um ato indissoluvelmente racional e livre, definindo-se no sentido mais rigoroso da expressão como o ato *humano* por excelência, que nenhuma simulação ou modelo pode imitar ou reproduzir: em suma, o ato *moral*. Essa conjunção única de razão e liberdade confere ao momento da *singularidade* da razão prática ou do agir ético em sua efetividade concreta uma caraterística que é como a manifestação de sua identidade e a revelação de sua essência tal como aparece à nossa experiência interior[52]. Ao efetivar-se na ação singular — no ato moral — a Razão prática exerce a *reflexão* sobre seu ato, que é própria de todo conhecimento racional, na forma de

51. Ver C. Fabro, La dialettica dell'intelligenza e volontà nella constituzione dell'atto libero, ap. *Doctor Communis*, 30 (1977): 163-181.

52. A experiência do agir ético presta-se a uma descrição fenomenológica na qual são realçados os aspectos constitutivos do seu *eidos* (forma) tal como se apresenta à nossa experiência. Ver H. C. Lima Vaz, Crise e verdade da consciência moral, *Síntese* 83 (1998): 461-476. Retomamos aqui as reflexões propostas nesse texto e utilizamos a bibliografia aí indicada.

um *juízo* sobre a conformidade do ato com a norma objetiva do bem. Esse juízo — *judicium electionis* — não somente prescreve a ação imediata mas julga igualmente a decisão final da vontade segundo o critério estabelecido pela própria razão em seu conhecimento do bem *objetivo* que se torna então *norma* da retidão moral do ato ou razão reta (*orthòs lógos, recta ratio*). Essa reflexão constitutiva da identidade do agir ético foi designada na tradição como *consciência moral*. Do ponto de vista do movimento dialético da razão prática, a *consciência moral* se mostra como termo do movimento e como suprassunção, na *singularidade* de seu ato, da *universalidade* dos princípios e da inclinação ao Bem como normas do seu julgamento, e da aplicação dessas normas à *particularidade* das condições que tornam possível o mesmo ato. Nesse sentido deve-se afirmar que a consciência moral é o ato por excelência da Razão prática. O abandono progressivo da noção de Razão prática na Ética moderna ou sua versão criticista por Kant trouxeram consigo não poucas deformações ao conceito de consciência moral e abriram uma crise sem precedentes da sua autêntica experiência na cultura ocidental[53].

Pode-se concluir que a primeira expressão do *Eu sou* como sujeito ético tem lugar segundo a *forma* da consciência moral, cujas manifestações ainda balbuciantes na infância antecedem a aparição dos fatores de natureza psíquica ou sociocultural que irão agir sobre ela no curso da vida e *condicionar* seu exercício, sem porém afetar sua *natureza*. Esta permanece intacta no mais íntimo recesso da identidade ética do indivíduo e continuamente o interpela e julga[54].

3.2 — A experiência da consciência moral na variedade de suas formas presentes nas mais diversas tradições culturais pode ser reconhecida, com efeito, por certos traços que asseguram a sua *unidade* e permitem sua identificação e descrição[55]. Esses traços compõem

53. Ver, a propósito, o livro erudito e sugestivo de Heinz D. Kittsteiner, *La naissance de la conscience morale au seuil de l'âge moderne*, (coll. Passages), tr. fr., Paris, Cerf, 1977; ver igualmente J.-G. Blüdhorn, Gewissen I, ap. *Theologische Realenzyklopädie*, XIII, pp. 192-213 (aqui, pp. 202-210).

54. Sobre a permanência e profundidade da consciência moral ver o belo capítulo de R. Guardini, *Etica* (tr. esp.), Madrid, BAC, 1999, pp. 83-108.

55. Uma vasta pesquisa etnológica nesse campo foi levada a cabo no início do século por V. Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins in der Menschheit*, 2 vols., Friburgo B., Herder, 1914.

igualmente o estágio da *pré-compreensão* da consciência moral que nos ilumina interiormente como a inextinguível *scintilla conscientiae*, segundo a expressão de São Jerônimo, e permanece acesa mesmo na mais profunda escuridão interior da culpa.

Dois desses traços estão presentes invariavelmente na pré-compreensão da consciência moral, não obstante a multiplicidade das formas culturais com que historicamente se realiza. Eles nos permitem definir seu *eidos* elementar, cuja interpretação tem sido justamente o objeto das recentes teorias da consciência[56]. O primeiro desses traços inscreve a consciência moral na camada mais íntima do nosso ser interior, dando origem às metáforas que a descrevem como "santuário" e como "abismo", indevassável por qualquer olhar estranho[57]. Essa interioridade radical da experiência da consciência moral será conceptualizada segundo a compreensão filosófica como momento da *singularidade* na dialética da Razão prática, levando a termo o movimento de seu exercício como passagem da universalidade abstrata à ação singular concreta. O segundo traço nos mostra, em aparente contraposição ao primeiro, a consciência moral como instância *superior* de julgamento elevada acima de todas as camadas da subjetividade — afetivas, volitivas e racionais — e resistente a todas as tentativas de submetê-la às pulsões ou à lógica que impelem os interesses do sujeito. Nessa sua estrutura como interior-superior a consciência moral verifica analogamente a dialética agostiniana da presença de Deus na alma (*Conf.* III, VI, 11) como *interior intimo* e *superior summo.* Com efeito, por mais longe que desçamos ao íntimo de nós mesmos, a consciência moral reluz mais fundo ainda dentro de nós e não podemos captá-la nem submetê-la aos nossos interesses e paixões; e por mais altos e abrangentes que estabeleçamos os critérios de nosso autojulgamento, acima deles paira a consciência moral como juiz incorruptível, diante do qual silenciam nossas razões pessoais. Essa estrutura fundamental da experiência ou pré-compreensão da consciência moral deve ser considerada o invariante fenomenológico da sua manifestação na imensa variedade de formas com que as tradições cultu-

56. J.-G. Blühdorn, Gewissen I, loc. cit., pp. 192-197.

57. Sobre a consciência moral como "deus em nós" ver Crise e verdade da consciência moral, art. cit., p. 475, n. 30; a expressão *abyssus humanae conscientiae* é usada por Agostinho, *Conf.*, X, II, 1.

rais a representaram. Ela se torna também para pensadores de inspiração tão diversa quanto J.-J. Rousseau e J. H. Newman, para citar os exemplos mais ilustres, o caminho privilegiado para o conhecimento de Deus. Assim, os dois traços da consciência moral como interioridade radical do espírito e como instância judicativa suprema do nosso agir, permitem-nos acompanhar as modalidades de sua experiência nas duas grandes tradições que confluem na formação do *ethos* da civilização ocidental moderna, a tradição bíblico-cristã e a tradição greco-romana. Na primeira, a pré-compreensão da consciência moral apresenta um caráter *afetivo-voluntarístico,* expresso de preferência pelo termo de "coração" (*leb, kardía*) apontando para o recesso mais íntimo do ser humano, onde vem ecoar a audição da Palavra de Deus[58], ao passo que na segunda prevalece o aspecto *intelectualístico* já presente no "conhece-te a ti mesmo" socrático e ao qual se refere em sua evolução semântica o termo *consciência* (*sýnesis, syneídesis, conscientia*), no qual é posta a ênfase no mister judicativo com que a consciência moral preside à nossa vida interior[59].

Os dois traços que acabamos de descrever configuram o *eidos* fenomenológico da consciência moral no nível de sua pré-compreensão ou de uma experiência que pode ser considerada universal. Mas é necessário não esquecer que esse *eidos* vem recoberto nas diversas tradições éticas por numerosas formas culturais, fazendo que a experiência histórica da consciência moral seja transmitida sob várias faces, entre as quais a face religiosa é, sem dúvida, a mais comum. A *sacralização* da consciência moral desde as formas mais rudimentares nas culturas primitivas até as formas altamente elaboradas das religiões universalistas está certamente ligada à função privilegiada da religião como expressão cultural do *ethos,* por nós estudada na Introdução geral do 1º volume, e atinge tanto a intimidade da consciência — a voz interior como voz da divindade — quanto sua prerrogativa judicante — o juízo da consciência como juízo do deus. A forma cultural religiosa permanece mesmo quando já estava avançada, na Grécia, a laicização do *ethos,* sendo citado a propósito o *daimôn* de Sócrates

58. Ver Crise e verdade da consciência moral, art. cit., p. 465; M. Woltar, Gewissen II, T R E, XIII, pp. 213-218.

59. Ver Crise e verdade...art. cit., p. 464; Blüdhorn, Gewissen, I, art. cit., pp. 197-201.

como no-lo descreve Xenofonte nos *Memorabilia Socratis*. A recepção e a transmissão pelo Cristianismo dessa interpretação religiosa da experiência da consciência moral e da linguagem metafórica com que é expressa foram um dos primeiros alvos do processo de *secularização* desde a aurora do tempos modernos, residindo aqui uma das origens da crise da consciência moral em sua versão religiosa, como mostrou H.-D. Kittsteiner[60]. Essa crise da representação religiosa, da consciência moral é contemporânea à crise de sua interpretação filosófico-teológica herdada do pensamento medieval e profundamente atingida pela revolução filosófica cartesiana[61]. Deste modo, a pré-compreensão da consciência moral por meio de suas representações tradicionais perde, para o homem moderno, não somente nitidez como experiência fundamental da vida ética, mas sofre igualmente a influência onipresente das diversas leituras reducionistas a que essa experiência é submetida nas utilizações ideológicas das ciências humanas.

Com efeito, nenhum capítulo da Ética foi alvo de tão pertinazes tentativas de "desconstrução" por parte dos chamados "mestres da suspeita" (ver vol. I, VI, c. 1, pp. 412-417) quanto o capítulo da consciência moral. Nietzsche sobretudo submete a consciência moral, por ele identificada em sua origem com a "má consciência", à mais impiedosa crítica (ver *Zur Genealogie der Moral*, II), ao mesmo tempo em que reconhece no fenômeno da consciência uma decisiva significação heurística para a hermenêutica do processo civilizatório[62]. Outra estratégia de "desconstrução" foi seguida por Freud, partindo das ciências psicológicas e utilizando a representação psicanalítica da estrutura do psiquismo, ficando então a consciência moral situada entre as pulsões do inconsciente e a censura do superego. Despida primitivamente de qualquer significação moral (Freud, em *Das Unbehagen in der Kultur*, citado por Blühdorn, não reconhece nenhuma faculdade natural de distinção entre o bem e o mal), premida pela angústia em face do superego, donde nasce o sentimento de culpa[63], tal

60. Ver H.-D. Kittsteiner, *Naissance de la consciência morale*, op. cit., sobretudo a Introdução, pp. 9-20.

61. Ver nota 53 *supra*.

62. Ver J.-G. Blühdorn, Gewissen I, art. cit., pp. 209-210; sobre o sentido da crítica nietzscheana à consciência moral, ver P. Valadier, *Éloge de la conscience*, Paris, Seuil, 1994, pp. 105-126.

63. Ver J.-G. Blühdorn, Gewissen I, art. cit., p. 212.

a situação da consciência moral na perspectiva freudiana. As duas estratégias, nietzschiana e freudiana, de "desconstrução" da consciência moral revelaram-se extremamente eficazes e produziram um efeito devastador no descrédito e abandono dessa categoria fundamental da tradição ética nas classes intelectuais do Ocidente. Ao mesmo tempo, porém, a *linguagem* da consciência moral continuava a ser utilizada na chamada *linguagem comum*, provocando uma situação paradoxal (quanto mais se fala em consciência moral menos nela se crê), responsável, sem dúvida, pela hipocrisia do jargão ético que circula nessa nossa pós-modernidade. Na esteira da "desconstrução", a utilização ideológica das ciências humanas encontrou campo livre para as mais diversas leituras reducionistas da consciência moral: hedonismo, utilitarismo, sociologismo, biologismo e outras[64], responsáveis pelo que denominamos a incrível dispersão semântica do termo nas linguagens contemporâneas[65].

Por outro lado, é necessário não esquecer as importantes contribuições que as ciências humanas, tanto as ciências ditas antropológicas como a Etnologia e a Antropologia cultural e as ciências sociais, quanto as ciências do psiquismo e, recentemente, as neurociências, trouxeram para a *compreensão explicativa* da consciência moral do ponto de vista dos seus condicionamentos, culturais, sociais, psíquicos e biopsíquicos e dos fenômenos com que esses condicionamentos se manifestam.

Mas é necessário recorrer à explicação propriamente *filosófica* para que o fenômeno da consciência moral possa ser adequadamente compreendido em sua natureza como integrante da estrutura causal do ato da Razão prática na sua dimensão subjetiva e momento terminal do seu movimento dialético.

3. 3 — Um dos pressupostos teóricos que provavelmente mais influíram no obscurecimento da compreensão *filosófica* da consciência moral reside na espécie de *dualismo* que se estabeleceu entre *ato moral* e *consciência moral*. A origem desse dualismo deve ser buscada, sem

64. Uma enumeração desses reducionismos da consciência e sua apreciação crítica encontra-se em A. Léonard, *Le fondement de la morale*, Paris, Cerf, 1991, pp. 131-144.

65. Ver Crise e verdade da consciência moral, art. cit., p. 468.

dúvida, na transformação sofrida pela noção de *reflexão* a partir do *Cogito* cartesiano e que provocou igualmente uma primeira e profunda alteração semântica no termo tradicional de *consciência*[66]. Talvez possamos explicar o dualismo que daí se seguiu na separação entre ato moral e consciência moral recorrendo a uma conhecida distinção escolástica. A Escola distingue, com efeito, entre a *reflexio in actu exercito,* que pode ser traduzida como "reflexão exercida no próprio ato do conhecimento", e a *reflexio in actu signato,* vem a ser, a reflexão que se volta, com um novo ato, sobre o ato do conhecimento já completo. A primeira é idêntica ao ato do conhecimento intelectual e se especifica conforme a especificação do mesmo ato: teórico, prático ou poiético. Todo ato de conhecimento de nossa inteligência se cumpre no exercício dessa reflexão ou é sempre, como já vira Platão, um "conhecer do conhecer", que atinge, segundo Tomás de Aquino, o ato mesmo e a natureza da inteligência que o exerce[67]. A segunda é subseqüente ao ato e pode ser considerada um exame refletido do ato ou uma investigação sobre a sua natureza, ao modo do exame cartesiano do *Cogito.*

Ora, a *experiência* comum da consciência moral não se refere diretamente a essa reflexão imediata do ato da razão prática sobre si mesma, que apenas a investigação filosófica pode descobrir e analisar. Ela tem por objeto certos fenômenos concomitantes ao ato e que se manifestam no âmbito de sua dimensão *consciencial* como, por exemplo, o remorso, o sentimento de culpa, a angústia em face da culpa, o temor, a má-consciência, que surgem na esteira do ato moralmente mau e da sua reprovação pelo juízo da consciência. Ou então, ao contrário destes, o autocontentamento, o sentimento do dever cumprido, a paz interior, a boa-consciência, que acompanham a aprovação interior do ato moralmente bom. Esses fenômenos situam-se na seqüência do ato moral e da reflexão que lhe é imanente (consciência moral) e múltiplos fatores — psíquicos, culturais, sociais — concorrem para sua gênese. São, sem dúvida, fenômenos de natureza moral que se prestam a uma descrição fenomenológica. A uma descrição desse tipo dedicaram-se com admirável acuidade Max Scheler,

66. *Ibid.*, pp. 467-468.

67. Ver o texto clássico de Tomás de Aquino, *De Veritate,* I, q. 9 c. e *Antropologia Filosófica II,* São Paulo, Loyola 1992, p. 129, n. 43.

Dietrich von Hildebrand[68] e outros. Por outro lado, os procedimentos reducionistas a que acima nos referimos visam de preferência a esses fenômenos que acompanham geralmente o ato moral — e, portanto, a consciência moral propriamente dita — mas que não se confundem com ela. São, antes, repercussões de natureza psicológica provocadas no sujeito ético pelo ato moral na medida em que, sendo um ato racional e livre e imediatamente reflexivo sobre si mesmo, atinge as camadas mais profundas do psiquismo. A crítica da consciência moral seja pelos obreiros de sua "desconstrução" seja pelos fautores da utilização ideológica das ciências humanas instaura, como dissemos, um *dualismo* entre o ato moral de um lado e a consciência moral de outro. Nesse caso a consciência moral é identificada com alguns daqueles fenômenos concomitantes ao ato moral e a ela é atribuída uma reflexão subseqüente a esse ato — uma reflexão *in actu signato* — que pode exercer sobre o sujeito moral os efeitos nocivos tão eloqüentemente denunciados.

O primeiro passo em ordem à *compreensão filosófica* da consciência moral é a recusa desse dualismo e a aceitação do pressuposto da *identidade* entre ato moral e consciência moral, sem a qual a consciência moral permanecerá inexplicada do ponto de vista filosófico. Tal identidade implica, por sua vez, que o componente *reflexivo,* essencial ao mesmo tempo ao ato moral como ato da razão prática, e à consciência como julgamento sobre a moralidade do ato, se cumpra na *imanência* do mesmo ato, de sorte que se possa compreender a *distinção* em razão, ou segundo o respectivo conceito, entre o *ato,* a *reflexão* e a *consciência moral,* como fundada na *identidade real* do próprio ato como ato do sujeito. Por outro lado, a reflexão imanente ao ato do conhecimento racional é especificada pela especificidade própria do ato, ou seja, pela modalidade intencional do ato em sua relação cognoscitiva com o objeto. Assim, no ato do conhecimento *teórico* a reflexão participa dessa modalidade intencional refletindo sobre o ato não apenas simplesmente enquanto é ato, mas segundo sua relação de proporção com o objeto real, na qual consiste sua natureza de ato cognoscitivo: *in cujus natura est ut rebus conformetur* (Tomás de Aquino, *De Verit.,* q. I, a. 9, c.). No caso do conhecimento *prático,*

68. De D. W. Hildebrand, ver *Moralia* (*Gesammelte Werke,* IX), Regensburg-Stuttgart, Habbel-Kohlhammer, 1980, pp. 313-406.

porém, a reflexão imanente ao ato volta-se sobre o objeto próprio do ato que é a conformidade da *ação* com o bem. Essa reflexão participa do caráter judicativo do ato (*judicium electionis*), assumindo a forma de um *juízo* imanente ao próprio ato sobre a realização ou não de sua destinação essencial ao bem. Ela é, então, *consciência* e, em virtude da estrutura teleológica do ato ordenado para o bem, é *consciência moral.*

A doutrina da identidade entre ato moral e consciência moral é fruto de longa evolução no pensamento medieval, no qual a consciência moral foi inicialmente pensada como um *hábito* e atribuída à *sindérese,* isto é, ao hábito que aplica ao ato moral os primeiros princípios da razão prática. A concepção definitiva da consciência moral como *ato* é obra de Tomás de Aquino (*In II Sent.*, dist. 24, q. 2, a. 4 c; *De Veritate,* qq. XVI e XVII; *S T,* Ia., q. 79 aa. 12 e 13), e lançou uma luz definitiva sobre a reflexividade específica do ato moral, permitindo que nessa reflexividade — na qual reside a essência da consciência moral — se descobrisse a origem dos fenômenos concomitantes ao ato da consciência, com ela tantas vezes confundidos por ser diretamente atingidos pela experiência.

Duas observações importantes, no entanto, devem ser feitas a esse propósito. A primeira diz respeito à *unidade* entre o intelecto especulativo e o intelecto prático ou entre Razão teórica e Razão prática[69] que se apresentam como *usos* distintos de uma única faculdade cognoscitiva duplamente especificada pelo conhecimento das coisas em sua *verdade* (razão teórica) e em sua *bondade* (razão prática) (Tomás de Aquino, *S T,* Ia. q. 79 a. 11). A Razão prática, enquanto razão, situa-se no prolongamento da razão especulativa (*intellectus speculativus per extensionem fit practicus, S T,* ibid. *sed contra,* citando Aristóteles, *De Anima,* III, 10, 433 a 14-17), dela distinguindo-se em razão dos fins distintos, o simples *conhecer* na razão teórica, o *operar* na razão prática. O movimento dialético da Razão prática tem início no conhecimento do bem *universal* pela Razão teórica. Ora, como o bem é objeto

69. Ver Joseph Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute, ap. *Schriften zur philosophische Anthropologie und Ethik* (*Werke,* 5), Hamburgo, Meiner, 1997, pp. 67-70. Nessas páginas Pieper expõe com admirável clareza a doutrina tomista da relação entre razão teórica e razão prática.

da tendência do sujeito cognoscente, pois enquanto conhecido como tal tem necessariamente razão de *fim*, a razão, conhecendo o bem (ordem da causa *formal*) é *movida* pela vontade (ordem da causa *eficiente*) no sentido da prossecução e da fruição do fim, dando origem ao movimento dialético da Razão prática. Essa, pois, se exerce como sinergia da razão e da vontade no conhecimento, intenção e prossecução do bem. Nessa concepção, magistralmente desenvolvida por Tomás de Aquino, não há como se atribuir o *primado* à Razão teórica ou à Razão prática como fez Kant ao atribuí-lo à Razão prática e ao desvincular essa última da Razão teórica[70]. A Razão teórica goza de uma prioridade de natureza com relação à Razão prática, pois seu ato próprio se cumpre na *imanência* da identidade intencional do intelecto e da coisa, na qual consiste formalmente a *verdade*. Já a razão prática pressupõe o conhecimento do ser verdadeiro como *bom* e, informada por esse conhecimento, é movida pela tendência da vontade[71] para o bem-em-si, ou seja, para o bem em sua *transcendência* real ou objetiva em face do sujeito. Vemos assim que a concepção da consciência moral como termo do movimento da razão prática permite seja evitada a clássica oposição entre intelectualismo e voluntarismo na interpretação de seu exercício, pois o juízo da consciência é, indissoluvelmente, um juízo guiado pela razão e um juízo ordenado pela vontade. A outra observação diz respeito à *unidade* do movimento dialético da razão prática que confere um caráter essencialmente dinâmico a cada um de seus momentos, segundo a ordem da *suprassunção* (negação e conservação) que vai do universal ao singular (U -> P -> S). Essa observação vale particularmente para a *sindérese*, muitas vezes representada como um hábito estático pelo qual o sujeito se limita a aplicar repetitivamente os princípios universais da ordem prática (por exemplo, *o bem deve ser feito, o mal evitado*) à ação singular e às suas circunstâncias. Ora, a *sindérese*, enquanto sinergia do conhecimento e da inclinação tendo por objeto o bem é justamente o primeiro momento do ato da Razão prática e, como universal, ordena-se dinamicamente à sua *realização* no aqui e agora da ação, seja na linha *causal*

70. Segundo Santo Tomás, *voluntas enim intellectum consequitur* (Ia. p., q.19, a. 1 c.). A distinção entre inteligência e vontade como faculdades — segundo a distinção entre os respectivos objetos e atos — fundamenta a atribuição de uma prioridade ora a uma ora a outra. Ver *ST*, Ia. q. 83 a. 3 c.

71. Ver o esquema proposto por J. Pieper, op. cit. p. 72, ou ainda H. C. Lima Vaz, Crise e verdade da consciência moral, art. cit., p. 473.

do ato pela *deliberação*, a *escolha*, a *decisão* e, finalmente, o *juízo eletivo*, seja na linha de suas *condições*. Nesse sentido a *sindérese* foi justamente denominada "consciência originária do dever-ser"[72], ordenada dinamicamente ao ato terminal da consciência moral e, nele, confrontada permanentemente com a efetivação racional e livre da Razão prática e com a imensa variedade das *situações* do sujeito.

Podemos concluir que, do ponto de vista de uma rememoração histórica, a consciência moral, manifestando-se por meio da experiência de fenômenos éticos caraterísticos, a começar pelo conhecimento de si mesmo e pela percepção da transcendência do bem, oscilou primeiramente entre sua definição como *hábito* ou como *ato*; em seguida passou a ser identificada com algum dos fenômenos que a acompanham e a manifestam, resultando daí as figuras deformadas sob as quais ofereceu-se como alvo às mais diversas estratégias reducionistas ao longo da história da Ética moderna.

Por sua vez, formulada criticamente, a face *aporética* da consciência moral mostra-a, em sua interpretação filosófica, sob a ameaça permanente do *dualismo* que a sobreporia ao próprio ato moral no exercício das funções com que normalmente é experimentada pelo sujeito como, por exemplo, o louvor e a censura. A compreensão *filosófica*, no entanto, como acabamos de expor, demonstra a *identidade* da consciência moral e do ato moral, sendo sua distinção apenas segundo o conceito e, no caso, a distinção que vigora entre um *momento* e o ato da Razão prática como um *todo*: a consciência moral é o momento terminal que ratifica o ato como absolutamente *singular*, ato do *sujeito* em sua inalienável *identidade*.

A concepção da consciência moral como idêntica ao ato moral permite, por sua vez, não apenas uma melhor compreensão das *funções* tradicionalmente a ela atribuídas[73], como também das proprieda-

---

72. A expressão *Ur-Gewissen* que corresponde a *sindérese* é de J. Pieper, op. cit., pp. 73-74.

73. Ver H. Reiner, Die Funktionen des Gewissens ap. *Das Gewissen in der Diskussion*, op. cit., pp. 285-216. Eis um resumo dessas funções:

a) do ponto de vista da função *judicativa*: função de *censura* (*conscientia vindex*), função de *advertência* (*conscientia monens*), função de *esclarecimento* (*conscientia illuminans*).

b) do ponto de vista da função *indicativa*: consciência *retrospectiva*, avaliação do passado, exercício do exame de consciência; consciência *prospectiva*: prevenção do futuro; consciência *assertiva*: afirmação da autonomia da consciência.

des do ato moral enquanto ato da consciência moral. São elas: a. a propriedade de ser a *norma subjetiva última da moralidade,* da qual decorre a imoralidade de qualquer ato *contra* a consciência, mesmo que se trate de uma consciência errônea; b. o vínculo de *necessidade moral* que se estabelece entre a consciência e o Bem, e que se exprime como *obrigação moral*[74]. A metáfora da *obrigação* (*deîn, ob-ligare, obrigar*) exprime a consciência moral como consciência do *dever-ser* ou consciência do liame interior da razão prática com o bem, cuja *necessidade subjetiva* reside na própria Razão prática independentemente de qualquer coação exterior e cuja *necessidade objetiva* procede da natureza vinculante do próprio bem como *fim* do movimento da Razão prática[75]. Desse modo, a consciência moral como *ato* deve ser pensada igualmente como a autodeterminação da Razão prática em seu consentimento ao bem (linha da causalidade eficiente), ao passo que o *bem* ou o fim constituem a *forma* dessa autodeterminação, sendo a obrigação moral em sua essência o resultado dialético dessa síntese do ato e de seu fim, o bem. Nesse sentido a obrigação moral foi excelentemente definida "a necessidade própria da liberdade"[76], uma necessidade ao mesmo tempo subjetiva (como *ato*) e objetiva (como *forma*) e que assegura ao ato da Razão prática a estrutura ontológica. O *bem* é para

74. A experiência da obrigação moral decorre imediatamente da experiência do caráter *prescritivo* da consciência como norma *subjetiva* última da moralidade do ato em sua intencionalidade axiológica ou enquanto visa a um *valor* para o sujeito. Ver R. Guardini, *Ética,* op. cit., pp. 83-88.

75. A tradição da Ética ocidental conhece duas grandes concepções do fundamento da *obrigação moral.* A primeira é a concepção *clássica,* de origem platônica, e segundo a qual a obrigação decorre do caráter *normativo* ou vinculante do Bem objetivo conhecido pela inteligência e ao qual a vontade livremente consente. A obrigação, pois, só se impõe ao sujeito *livre.* sendo, segundo a expressão de De Finance, "a necessidade própria da liberdade". A segunda é a concepção *kantiana,* que se funda na necessidade inerente à "boa vontade" de agir sempre por *dever* que, por sua vez, é definido como "necessidade de uma ação por respeito à lei". A síntese entre a vontade e a lei moral realiza-se pela *liberdade* que é, pois, autolegisladora e *obriga* a si mesma a agir por dever. A primeira concepção é *heterônoma* (obrigação fundada na objetividade do Bem). A segunda é *autônoma* (obrigação fundada na autolegislação da liberdade).

76. Ver J. de Finance, *Éthique générale,* op. cit., p. 81; *Essai sur l'agir humain,* op. cit., pp. 297-304.

a Razão prática o que o *ser* é para a Razão teórica: assim como em face do ser a Razão teórica deve submeter-se à *evidência*, assim em face do bem a Razão prática deve submeter-se à *obrigação moral*. No primeiro caso a necessidade da evidência procede inteiramente do objeto (necessidade *lógica*); no segundo caso a necessidade da obrigação define-se como autonecessitação do sujeito em sua relação com o bem objetivo (necessidade *moral*). Há, pois, a possibilidade de a consciência moral, permanecendo enquanto consciência *certa*[77], como norma subjetiva última da moralidade do ato, caracterizar-se como *consciência errônea*. O ato da consciência deve ser dito *verdadeiro* ou reto quando é *informado* pela realidade objetiva do bem apreendido pela razão que se constitui então como "razão reta" (*orthòs lógos, recta ratio*) e é a norma *objetiva* próxima da moralidade do ato. Consciência moral verdadeira e razão reta situam o ato na ordem da moralidade objetiva definindo-o assim como *ato moral* no sentido pleno do termo. Os fatores que levam a consciência — ou o ato moral em sua reflexividade judicativa — a afastar-se da norma da razão reta são múltiplos, tanto de ordem intrínseca (passagem do conhecimento do bem universal a um bem particular) quanto de ordem extrínseca (influência das condições que configuram a *situação* do sujeito). Nesse caso a consciência pode vir a apresentar-se como consciência *certa* subjetivamente e *errônea* objetivamente, mantendo a sua qualidade de norma subjetiva última da moralidade do *ato*, contra a qual não é lícito agir. É, pois, a consciência moral como *ato* que recebe os predicados de "verdadeira" e "errônea", ficando aberta, no segundo caso, a questão dos fatores que levaram a essa situação e em cujos efeitos se pode apontar a

77. Como é sabido, o problema dos "estados" da consciência e de sua relação moralmente vinculante com o sujeito tornou-se um dos mais discutidos capítulos da Teologia moral no século XVII sob o nome de "casuísmo". Ver a propósito, P. Valadier, *Éloge de la conscience*, op. cit., pp. 52-92 e, em perspectiva psicológica, o artigo de P. Carion, Cas: Cas de conscience, étude de cas, ap. *Dictionnaire d'Éthique et phil. morale*, op. cit., pp. 209-213, bem como em perspectiva histórica, V. Carraud-O. Chaline, Casuistique: Casuistes et casuistique au XVII et au XVIII siècles, *Ibid.*, pp. 213-222 (bibl.). É importante distinguir: a. do ponto de vista *subjetivo* : consciência *certa* (obriga sempre), *provável, duvidosa;* do ponto de vista *objetivo*: consciência *verdadeira* (de acordo com a reta razão), *errônea*. O estudo dos estados da consciência continua a ser um capítulo importante da Teologia moral aplicada.

responsabilidade do sujeito no erro como *voluntarium in causa* (Tomás de Aquino, *De veritate*, q. XVII, aa. 2, 3, 4; *S T*, Ia. IIae., q. 19, aa. 5, 6).

3.4 — O exercício da razão prática cumpre-se, pois, num ato de grande riqueza conceptual, estando nele implicados a abertura do sujeito ao horizonte *universal* do Bem, seu efetivo movimento para o bem na *particularidade* da situação e, finalmente, a autodeterminação com a qual se constitui em sua radical *singularidade* como sujeito racional e livre na adesão ao bem (real ou aparente), vivida reflexivamente como *consciência moral*. Tal é a estrutura *subjetiva* do agir ético na qual, situando-nos na perspectiva do discurso da Ética filosófica em seu ponto de partida, podemos distinguir dois aspectos que tornam possível o prosseguimento do discurso em sua articulação dialética. O primeiro manifesta o perfil *eidético* do ato moral em seus momentos constitutivos e em sua *limitação*. Com efeito, o ato moral, ao mesmo tempo em que tem origem na mais profunda interioridade do sujeito e a ela retorna na reflexão da consciência moral, tem a limitá-lo o *bem objetivo* ao qual se refere, a *situação* pela qual está condicionado e a própria *história* do sujeito da qual é um episódio distendido entre a retenção do passado e a protensão para o futuro. Ora, nessa sua *limitação* o *eidos* do ato moral em seus componentes *subjetivos* é transcendido ao ser *posto* pelo sujeito — e esse é o segundo aspecto — como aberto à inter-relação comunicativa com os outros sujeitos, dentro do horizonte universal do Bem. Em outras palavras, a afirmação primordial do *Eu sou* na ordem moral é necessariamente dotada de uma *ilimitação tética* que impele o discurso ético além dos limites da subjetividade singular. Justamente em razão dessa transcendência da auto-afirmação sobre os limites *eidéticos* do ato o *subjetivismo moral*, amplamente difundido em nossos dias, aparece como filosoficamente insensato e eticamente estéril.

À luz dessa dialética entre o *limite* e a *transcendência* podemos finalmente refletir sobre o problema da *identidade* ética, hoje tão discutido. A identidade ética constitui-se inicialmente dentro dos limites *eidéticos* do ato da Razão prática, e sua expressão definitiva é a *consciência moral*. Como esta, ela é uma conquista do sujeito no exercício progressivo da razão prática e assinala a passagem da individualidade *natural* biopsiquíca à personalidade *ética*, que finalmente se definirá como *ipseidade* (ou seja, o *mesmo*, *ipse*, na sua auto-afirmação reflexiva;

a expressão é de Paul Ricoeur) ou como *pessoa moral* no sentido pleno[78]. Essa passagem é possível, no entanto, em virtude do dinamismo do *Eu sou* na ordem moral, ou da *ilimitação tética* do ato que *universaliza* o sujeito na sua abertura ao universal do *bem*. Por conseguinte, a identidade ética não se define como um *a priori* estático manifestado no *Faktum der Vernunft* como queria Kant. Como a própria vida ética, ela tem um caráter essencialmente dinâmico, é uma conquista permanente da *ipseidade* que por sua vez só se constitui plenamente por meio do reconhecimento da *ipseidade* do *outro*. Por conseguinte, a questão da relação de *transcendência* do *Eu sou* no domínio ético, cuja intencionalidade é voltada primeiramente na direção do *outro*, conduz-nos ao segundo estágio dialético no discurso sobre o agir ético, e que tem por objeto a sua estrutura *intersubjetiva*.

78. A idéia do *ens morale*, como constitutivo próprio da *pessoa*, é estudada em sua origem histórica na teologia medieval e na filosofia moderna como filão condutor de uma "metafísica da liberdade e da pessoa" presente na evolução filosófica, política e social da modernidade, por Theo Kobusch na sua obra importante *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt, Wissenschafliche Buchgesellschaft, 1997.

CAPÍTULO

2

ESTRUTURA INTERSUBJETIVA DO AGIR ÉTICO

1. UNIVERSALIDADE INTERSUBJETIVA DA RAZÃO PRÁTICA

1.1 - A estrutura *subjetiva* do agir ético, cuja investigação ocupou-nos no capítulo anterior, mostra-se, do ponto de vista do movimento dialético que deve articular logicamente os componentes fundamentais do agir, como um momento *abstrato* a ser ulteriormente determinado, de sorte que possamos pensar o agir ético em sua singularidade *concreta*, tal como efetivamente o exercemos em nossa vida moral. Com efeito, o indivíduo humano monadicamente isolado em qualquer das manifestações de sua existência é uma *abstração*. Em sua gênese e desenvolvimento ele está envolvido numa rede de relações, desde as relações elementares com a Natureza até as relações propriamente inter-humanas que definem as condições de possibilidade de sua auto-afirmação como Eu. Um *Eu* que é, portanto, indissoluvelmente, um *Nós*[1]. O primeiro passo para a efetivação concreta da auto-afirmação do sujeito como *Eu* é seu encontro com o *Outro*. Em outras palavras, como Hegel mostrou nos primeiros capítulos da

1. A categoria da *intersubjetividade* é constitutiva da estrutura relacional do ser humano e foi exposta na nossa *Antropologia Filosófica*, II (2a. ed.), op. cit., pp. 49-79 (ver p. 77).

Fenomenologia do Espírito[2], a consciência primeiro emerge e se forma na relação não-recíproca com o mundo. Ela avança, em seguida, para a relação recíproca com outra consciência pelo *reconhecimento*. É então que se constitui como *consciência-de-si* (*Eu*) que, como consciência propriamente *histórica*, é igualmente consciência de um *Nós*, cujo destino estará ligado às formas de realização do Espírito no tempo, até atingir a plena identidade entre o que ela virá a saber o que é como Nós ou como história — sua *verdade* — e o que ela experimenta efetivamente — sua *certeza*. Tal a significação do Saber absoluto ao termo da *Fenomenologia*. A evocação desse conhecido itinerário hegeliano da consciência ou do indivíduo histórico tem para nós aqui sobretudo uma significação heurística, na medida em que nos sugere o caminho para passar do indivíduo ético *abstrato*, ou seja, considerado na estrutura conceptual que o define na sua identidade *em-si*, ao indivíduo ético *concreto* existindo no seio da comunidade ética e alcançando aí a sua plena *ipseidade*.

Ao contrário do que as aparências nos sugerem e freqüentemente nos persuadem, não é nas chamadas relações "sociais" dominadas pela dialética dos interesses e que se tecem em geral a partir das nossas carências e nos aprisionam nos limites do que Hegel denominou o "sistema das necessidades" (*Philosophie des Rechts*, par. 189-208) que o encontro com o *outro* atinge a sua forma mais alta e se apresenta como o terreno mais propício para construção da nossa *ipseidade*. Enquanto origem de uma relação propriamente inter-humana[3], o encontro com o *outro* tem lugar sempre segundo uma forma determinada de *razão* ou no âmbito da categoria do *espírito*[4], pois tal é a diferença específica do ser humano. Ora, se nos ativermos à clássica divisão platônico-aristotélica à qual se reduzem, afinal, todos os usos conhecidos da razão, veremos que as razões presentes no encontro com o *outro* (prescindindo aqui das razões *teóricas*, segundo as quais o ser humano é objetivamente estudado nas diversas ciências antropológicas), ou são razões de ordem *instrumental* cujas finalidades se

2. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, B, IV, A (tr. brasil. I, pp. 126-134); a propósito, ver H. C. Lima Vaz, Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental, *Síntese* 21 (1981): pp. 7-29.

3. Sobre as formas do *encontro* ver R. Guardini, *Etica*, op. cit., pp. 186-196.

4. Sobre a categoria do *espírito* ver *Antropologia Filosófica* I (4a. ed.), op. cit., pp. 201-237.

reduzem à razão *poiética* ou técnica, ou são razões de natureza propriamente *teleológica*, compreendidas na esfera da Razão *prática*. Como, por outro lado, a relação do encontro com o *outro* é uma relação estruturalmente *recíproca*, fundada no *reconhecimento*, vemos com evidência que as razões de natureza instrumental, tendo em vista a produção de objetos na ordem do *útil*, mostram-se totalmente inadequadas para assegurar a forma mais alta da relação inter-humana, que pressupõe a *reciprocidade* entre o Eu e o Outro. Com efeito, é nesse nível de reciprocidade que começa por estabelecer-se a relação com o *outro*, tendendo normalmente a alcançar a igualdade perfeita do *alter ego*. Kant o viu com profundidade ao propor como uma das fórmulas do imperativo categórico a necessidade de tratarmos a humanidade, em nós mesmos e nos outros, sempre como um *fim*, nunca como um *meio*.

Por outro lado, a razão *poiética* ou instrumental, destinada à produção ou ao uso de objetos, é, por definição, uma razão particularizada ou limitada pela esfera dos objetos para os quais sua intencionalidade está estruturalmente voltada. Sabemos, e essa é ainda uma lição de Aristóteles aqui freqüentemente lembrada, que o movimento intencional da razão *poiética* é um movimento *transiente* que termina no objeto, ao passo que o movimento intencional da Razão *prática* é um movimento *imanente* que termina no próprio sujeito. Assim sendo, embora a razão *poiética* seja uma razão *universal* quanto ao *uso*, pois foi sem dúvida a primeira forma de razão que permitiu ao indivíduo e ao grupo humanos sobreviver pela fabricação de instrumentos e construção do seu *oikos* próprio, ela não é uma razão universal em virtude da *natureza* do seu ato, ou seja, uma razão em cujo exercício se faça presente uma exigência de *universalidade*. Essa prerrogativa pertence, segundo modos diferentes, à Razão *prática* e à Razão *teórica*, especificadas no seu exercício por dois atributos transcendentais ou absolutamente universais do *ser*: a *verdade* das coisas e a *bondade* das ações.

A universalidade da Razão prática, como vimos no primeiro capítulo, procede essencialmente de sua ordenação constitutiva ao *bem*. É nessa universalidade que se funda igualmente a possibilidade do encontro com o *outro* como encontro de natureza *ética* ou moral, que é a forma mais alta da relação intersubjetiva. Formas inferiores do encontro que se desenrolam na esfera do *útil* só podem adquirir

uma dimensão *ética* se sobrelevadas ao nível de universalidade da Razão prática em que a gratuidade do *bem* se sobrepõe ao interesse do *útil*. Aqui reside, aliás, o cerne da tão discutida questão sobre a dimensão ética do agir econômico. Dito de outra maneira: sendo o ato da Razão prática uma perfeição (*enérgeia*) do sujeito no caminho de sua auto-realização e cuja estrutura se constitui a partir do momento da *universalidade* que ordena o ato ao *bem* como tal (ver *supra*, I, cap. 1), o encontro com o *outro* como ato *ético* exige, como primeira condição de sua possibilidade ou como primeiro momento de seu movimento dialético, o reconhecimento do horizonte comum de *universalidade* no qual o Eu acolhe o Outro como Outro Eu[5]. Tal a rigorosa exigência que está no fundamento de uma autêntica *comunidade ética* e que torna essa forma superior de convivência humana um desafio permanente e uma realização tão rara na história. As comunidades humanas são, por natureza, comunidades éticas. O *ethos* é uma dimensão constitutiva de sua estrutura. No entanto, nas condições variáveis e extremamente complexas em que essas comunidades se realizam penosamente na história, sua face *ética* aparece quase sempre deformada ou velada pelos fatores poderosos que impelem os indivíduos e os grupos na direção das necessidades e interesses, em que o encontro com o *outro* é medido pelas categorias da utilidade, da dominação ou das satisfações subjetivas. Compreende-se, assim, a profundidade e a radicalidade da revolução ética provocada pelo ensinamento de Jesus de Nazaré tal como no-lo transmitem os Evangelhos, e que provavelmente não encontra paralelo no história das mensagens éticas. Aí faz sua aparição a noção de *próximo* (*plesíon*, por exemplo *Lc*, 10, 25-37) que, como manifestação mais perfeita do *alter ego*, dá origem igualmente à mais perfeita forma do encontro com o *outro* na gratuidade do amor-dom (*agápê*)[6].

1. 2 — A estrutura intersubjetiva do agir ético constitui-se, portanto, inicialmente, no âmbito da *universalidade* da razão prática, em

5. Ver J. de Finance, *De l'Un et de l'Autre: essai sur l'altérité*, Roma, Université Grégorienne, 1993, pp. 152-154.

6. Ver H. C. de Lima Vaz, Nota histórica sobre o problema filosófico do *outro*, ap. *Ontologia e História*, São Paulo, Duas Cidades, 1968, pp. 281-298 (aqui, pp. 285-286) e *Antropologia Filosófica* II (2ª ed.) pp. 68-69. Convém lembrar igualmente as reflexões profundas de J. Maritain sobre a convivência humana na pluralidade das situações e das convicções em L'Égalité humaine e Qui est mon prochain? ap. J. et R. Maritain, *Oeuvres Complètes*, XI, pp. 245-306.

que o encontro com o *outro* tem lugar segundo as formas universais do *reconhecimento* e do *consenso*. *Reconhecer* a aparição do *outro* no horizonte universal do Bem e *consentir* em encontrá-lo em sua natureza de outro Eu, eis o primeiro passo para a explicitação conceptual da estrutura intersubjetiva do agir ético.

A universalidade da Razão prática desdobra-se em acolhimento do *outro*. Essa abertura de um novo espaço intencional significa que o agir ético, como ato próprio da Razão prática, não se encerra no interior da estrutura monádica do Eu, mas se autodetermina como relação essencial e constitutiva com outro Eu. Abre-se, assim, o campo para o exercício efetivo do agir ético, a saber, a *comunidade ética* que, por sua vez, realizar-se-á como comunidade histórica concreta na referência a um universo objetivo de bens, fins, normas e valores, ou seja, a um *ethos* historicamente realizado.

A universalidade *intersubjetiva* da Razão prática apresenta uma correlação estrutural com a universalidade *subjetiva*: ao conhecimento teórico-prático do Bem universal corresponde o *reconhecimento* do Outro no horizonte do Bem; e à inclinação da vontade para o Bem corresponde o *consenso* na participação do Outro no Bem segundo a mesma estrutura de racionalidade e liberdade com que o Eu dele participa[7]. Assim como a pré-compreensão do agir ético individual em sua natureza de ato da Razão prática tem lugar no nível do *saber ético,* assim também a pré-compreensão do mesmo agir na sua essencial relação de intersubjetividade, ou seja, enquanto implica necessariamente a vida na comunidade ética, tem lugar na participação ao *saber ético* como saber socialmente partilhado, sobretudo na forma da *sabedoria da vida.*

Como foi explicado ao tratarmos da universalidade *subjetiva* do agir ético, na dialética da Razão prática inteligência e vontade estão integradas no único movimento do *agir* pela relação de intercausalidade que as une, a inteligência na ordem da causa formal e final, a vontade na ordem da causa eficiente. Do mesmo modo, em se tratando do mesmo *ato* que estamos analisando na sua face *intersubjetiva,* também no *reconhecimento* e no *consenso* inteligência e vontade inte-

7. Nesse sentido é que se impõe a distinção entre o *outro* como *sujeito* e *pessoa,* e o objeto como *coisa.*

ragem de modo a formar um único espaço intencional de acolhimento do Outro, na sua individualidade singular e única[8], em sua dignidade de *fim* e em sua aceitação como participante racional e livre da universalidade do Bem.

Conquanto, pois, *reconhecimento* e *consenso* estejam estruturalmente inter-relacionados na unidade do mesmo *ato* convém, para maior clareza na ordem do discurso, estudá-los separadamente.

a. O problema do *reconhecimento* ou do conhecimento do Outro como outro Eu tornou-se, como é sabido, um dos capítulos mais importantes e mais investigados na filosofia moderna e contemporânea[9]. Na verdade, trata-se de um problema que acompanha toda a história da filosofia, na medida em que a distinção entre o conhecimento das coisas como simples *objetos*, o *aliud* na terminologia de J. de Finance[10], e o conhecimento de outro ser humano como *sujeito* ou *alius* é uma evidência primeira e indiscutível de nossa experiência. Na filosofia antiga, o reconhecimento aparecia sobretudo na reflexão sobre a amizade (*philía*), um dos tópicos fundamentais da Ética clássica. Foi, aliás, no contexto de seu tratado sobre a amizade que Aristóteles criou a expressão "outro eu": [(...) *tòn dè phílon héteron autoû ónta...*(*Et. Nic.*, IX, 9, 1169 b 7)]. O *reconhecimento,* com efeito, em sua acepção propriamente filosófica, é uma dimensão essencialmente *ética* do ato da Razão prática, dado que o *outro,* como *outro Eu,* só pode ser reconhecido como tal no horizonte do Bem ao qual nossa Razão prática é necessariamente ordenada. É, pois, a partir de uma intuição profunda da natureza ética do encontro com o Outro que a relação de amizade torna-se, para a Ética clássica, o terreno privilegiado para a reflexão sobre a natureza desse encontro. No pensamento moderno, em razão da inversão cartesiana do ponto de partida da Filosofia, o problema do *reconhecimento* adquire uma feição lógico-gnosiológica preponderante que o acompanha desde o próprio Descartes até a célebre 5ª meditação de E.

8. Essa singularidade absoluta do *outro* constitui o tema central, como é sabido, do pensamento de E. Levinas.

9. Ver *Antropologia Filosófica* II, op. cit., pp. 49-60.

10. Ver J. de Finance, *De l'Un et de l'Autre,* op. cit., pp. 12-14.

Husserl em suas *Meditações Cartesianas*, vindo a tornar-se um tema investigado sob diversos ângulos pelas ciências humanas e pela filosofia atual sobretudo em suas versões fenomenológicas[11]. Uma interpretação essencialmente ética da noção de *reconhecimento* foi proposta por Hegel nos anos de sua estada em Iena e por ele integrada seja no itinerário da formação da consciência na *Fenomenologia do Espírito*, seja no âmbito da sua construção sistemática da *Filosofia do Espírito*[12].

Devemos, no entanto, observar que a relação do *reconhecimento* apresenta-se, na história dos indivíduos e das comunidades, como uma relação que, mais do qualquer outra, só se torna efetiva por meio de um laborioso e muitas vezes penoso trabalho de educação ética, admitindo assim diversos níveis de realização compreendidos entre um nível *inferior*, apenas tocando a fímbria da humanidade, que é a tentativa de redução do *outro* a *objeto* na multiforme relação senhor-escravo, e um nível *superior* representado exemplarmente pela gratuidade do amor evangélico ao *próximo*.

Por outro lado, é ainda essencial para a compreensão da natureza ética do *reconhecimento* referir o ato da Razão prática enquanto ato de reconhecimento do Outro à sua expressão na *linguagem*. O fenômeno humano da linguagem, que se apresenta dotado de grande complexidade, é estudado hoje pelas ciências humanas como um dos seus temas privilegiados. Recentemente tornou-se uma das idéias diretrizes de várias correntes da reflexão ética e, como tal, encontra-se no centro das discussões contemporâneas no campo da Ética[13]. No entanto, nessas leituras éticas do fenômeno primordial da linguagem prevalece, incontestavelmente, o ponto de vista de suas *formas* e *usos*, revelando a origem dessa temática nos desafios éticos levantados por alguns fenômenos de civilização que hoje dominam o processo cultural sobretudo no Ocidente, entre eles o da *comunicação* e o da multiplicação das formas de *racionalidade* que se entrelaçam no tecido cada vez mais complexo da noosfera. Em se tratando de *reconhecimento*, é

---

11. Ver *Antropologia Filosófica* I, op. cit., pp. 56-60

12. *Antropologia Filosófica*, II, p. 81, nota 19 (bibl.); L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg im B.-München, Alber, 1979; Lima Vaz, *Introdução à Ética Filosófica*, I, op. cit., pp. 380-382.

13. Ver *Introdução à Ética Filosófica*, I, op. cit., pp. 441-448.

necessário remontar à natureza originariamente *ética* da linguagem, pois é pela linguagem em suas diversas expressões, gestual ou falada, que se estabelece a relação primordial Eu-Tu. Trata-se de uma relação constitutivamente ética, pois o Tu só se revela como tal no horizonte universal do Bem, ao qual o Eu necessariamente se abre no exercício da Razão prática. Somente nesse horizonte é possível o encontro com o Outro. Ora, esse encontro é, em sua forma elementar, uma interlocução em que duas razões se comunicam: *diá-logos*. O *diálogo* é fundamentalmente um evento de natureza *ética* e é por ele que a estrutura intersubjetiva do agir ético primeiramente se realiza[14]. É justamente o evento da *linguagem dialogal* que impõe a distinção radical entre a esfera da intersubjetividade constituída pela mediação dos *objetos* ou "coisas" que se desenvolve, por exemplo, na atividade econômica, e a esfera ética da intersubjetividade mediatizada pela *linguagem* na qual se intercomunicam fins, valores, normas sem outra finalidade senão a auto-realização dos sujeitos no Bem. Nas formas de relação intersubjetiva nas quais intervém a mediação das coisas predominam as racionalidades próprias da razão *técnica*, ao passo que a relação intersubjetiva que se estabelece como dimensão do agir ético tem lugar no âmbito da Razão *prática*. Podemos, de resto, verificar que o predomínio da razão *técnica*, sobretudo no fenômeno da comunicação de massa, apresenta-se como campo preferido das ciências humanas para a *compreensão explicativa* das diversas formas de relação intersubjetiva.

Com efeito, pela mediação das *coisas* os sujeitos se intercomunicam criando para tanto diversas formas de linguagem, correspondentes a outras tantas formas de racionalidade *técnica*. Apenas, porém, na intercomunicação por meio da Razão prática e, portanto, de natureza ética, a linguagem é *diálogo*. A irradiação e transposição numa comunidade de interlocutores da forma primordial do *diálogo* na relação Eu-Tu é que torna possível, finalmente, a formação de uma *comunidade ética*, cujas múltiplas realizações históricas têm como condição elementar de possibilidade a interlocução *dialogal*.

14. A relação dialógica Eu-Tu foi desenvolvida exemplarmente por Martin Buber. Indicações bibliográficas a respeito desse tema podem ser encontradas em *Antropologia Filosófica*, II, op. cit., pp. 82-84. Sobre a interlocução ética ver as páginas magistrais de R. Spaemann, *Felicidade e Benevolência: ensaio sobre Ética*, São Paulo, Loyola, 1996, pp. 207-223; D. von Hildebrand, *Moralia*, I, c. 4 (*Gesammelte Werke*, IX), pp. 99-104.

b. O reconhecimento é obra da Razão prática enquanto cognoscente. O *consentimento* ou consenso procede da mesma Razão prática em sua atividade volitiva. Uma vez reconhecido o *outro* no horizonte do Bem, a inclinação da vontade segue-se necessariamente ao reconhecimento para *consentir* na comunidade entre o Eu e o Outro sob o signo da *bondade*. Por outro lado, sabemos que, do ponto de vista ético, a adesão da vontade ao Bem é, exatamente, a definição da *liberdade*. O *consenso* é um ato eminentemente livre e é como tal que pode ter lugar entre *sujeitos* éticos. Por essa razão o consenso não se dirige primordialmente ao Outro em sua individualidade empírica contingente mas enquanto é, por sua própria natureza de "outro Eu", participante de um mesmo universo ético e, como tal, revestido da dignidade de *fim* em si mesmo e portador de *valores* (por exemplo, de direitos...). A presença *natural* do outro indivíduo no campo da intencionalidade cognoscitiva e volitiva do Eu e na qual intervêm motivações poderosas provindas da afetividade e dos próprios condicionamentos sociais é sobrelevada à forma de uma presença *ética* pela qual ele é reconhecido e acolhido segundo uma mesma forma de *universalidade*: a universalidade do Bem[15].

Sendo o reconhecimento e o consenso as iniciativas fundamentais da Razão prática que estão na origem da comunidade ética, cabe a esta afrontar o problema decisivo para sua sobrevivência e duração no tempo, qual seja, o de estabelecer um estatuto permanente para o exercício das iniciativas primeiras das quais depende sua existência. Tanto o reconhecimento quanto o consenso podem assumir historicamente uma forma *espontânea* e uma forma *reflexiva*. A forma espontânea vigora no seio de uma comunidade ética onde o *saber ético* é suficiente para assegurar a coesão do *ethos* ali reinante e no qual os

15. O ato do *consenso* se exerce em vários campos, por exemplo, no campo especificamente ético da *amizade*, no campo jurídico mediante o *contrato* etc.... O consenso *ético*, por sua vez, distingue-se formalmente do consenso *lógico*. O primeiro é um ato da Razão prática concomitante ao *reconhecimento* e se faz em torno de verdades práticas, ou *valores*. O segundo é um ato da Razão teórica e se faz em torno de verdades teóricas ou *idéias* em si. Sobre as origens do consenso lógico a partir do *diálogo* ver P. Lorenzen-K. Lorenz, *Dialogische Logik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.

indivíduos se sentem espontaneamente integrados. A forma reflexiva é fruto de uma educação ética na qual as razões do *ethos* devem ser explicitadas e demonstradas, o que ocorre geralmente por meio de uma disciplina intelectual ou de uma *Ética*. Tanto para a forma *espontânea* do reconhecimento e do consenso quanto para sua forma *reflexiva*, a experiência histórica das comunidades éticas encontrou dois instrumentos universais e eficazes para assegurar sua permanência e, assim, a própria sobrevivência da comunidade. Esses instrumentos são as *normas* e as *instituições*. A *norma*, sobre cuja natureza ética voltaremos a refletir ao tratar do universo ético, representa, em suma, a passagem da convicção subjetiva do indivíduo (*máxima*, na terminologia de Kant) à validez objetiva de uma *lei*, absolutamente ou relativamente universal com relação a um determinado universo ético. As máximas, como expressão do *saber ético* e de sua interpretação pelos indivíduos, em particular pelos *sábios*, podem assegurar uma certa permanência do reconhecimento e do consenso na sua forma espontânea[16]. No entanto, nas comunidades éticas nas quais o estágio do saber ético foi integrado na ciência do *ethos* ou na Ética, a eficácia da máxima perde sua força e se faz necessária a proposição de *normas* universais, de teor explicitamente racional, que imponham ao agente ético a necessidade, já agora fundada em razão, do *reconhecimento* e do *consenso*. A gênese e o estatuto da *norma* aparecem, pois, aqui como resposta ao desafio da permanência ou duração no tempo da própria comunidade ética.

O conceito de *instituição* apresenta, como é sabido, múltiplas significações e, como tal, é objeto de diversas ciências humanas. Em particular ocupam-se da *instituição* a ciência do Direito, na qual o conceito foi mais amplamente desenvolvido, a Antropologia sobretudo na concepção de Arnold Gehlen, que atribui à invenção histórica da *instituição* uma significação antropológica fundamental, e a Sociologia. Sendo a *instituição* uma grandeza social essencialmente normativa, ela é, constitutivamente, uma grandeza *ética*. Sua função, enquanto tal, é a de assegurar ao reconhecimento e ao consenso um quadro estável de exercício. Nesse sentido ela é, por definição, obra da Razão prática, e é nela que se realiza a *objetivação social* da norma codificada em *lei*.

16. Sobre o conceito de "máxima" ver R. Bubner, *Handlung, Sprache, Vernunft*, op. cit., pp. 196-200.

No mundo moderno a instituição, a começar pela mais elementar que é a instituição da família, sofre um processo de racionalização *técnica* que ameaça evidentemente a primazia de sua racionalidade *prática* e, por conseguinte, o espaço ético por ela criado para o exercício *reflexivo* do reconhecimento e do consenso. Trata-se de um problema decisivo para a vida ética das sociedades contemporâneas, e que deve ser devidamente equacionado no nível da *particularidade* intersubjetiva da Razão prática.

2. PARTICULARIDADE INTERSUBJETIVA DA RAZÃO PRÁTICA

2. 1 - Vimos que, no desdobramento dialético do exercício da Razão prática, a dimensão da estrutura intersubjetiva do agir ético deve ser interpretada como passagem do indivíduo ético *abstrato*, considerado monadicamente na sua estrutura *subjetiva*, para o indivíduo ético *concreto* realizando-se efetivamente como tal na comunidade ética. Por sua vez, o primeiro momento dessa realização, que acabamos de descrever, cumpre-se no nível da *universalidade* do reconhecimento e do consenso, ou seja, dentro do horizonte universal do Bem no qual tem lugar o encontro com o *outro*, reconhecido e acolhido como indivíduo ético numa perfeita relação *recíproca* de alteridade: como outro Eu. No entanto, esse primeiro momento *universal* no movimento lógico-dialético da estrutura intersubjetiva do agir ético é igualmente, por definição, um momento *abstrato*. O encontro com o *outro* pelo reconhecimento e pelo consenso só se realiza efetivamente numa determinada *situação* na qual a Razão prática deve operar dentro de uma complexa malha de *condições* que se apresentam como terreno concreto do encontro. Trata-se de um conjunto das condições necessárias ou *sine quibus non* para o exercício tanto do reconhecimento quanto do consenso. Essas *condições* constituem, em suma, o corpo histórico da comunidade ética que vive de uma vida mais ou menos eticamente saudável na medida em que o agir moral dos indivíduos, na sua estrutura subjetiva racional e livre, desdobra-se intersubjetivamente no terreno das *condições* para aí tornar possível o encontro efetivo com o *outro*.

A civilização ocidental moderna vem se caracterizando pelo crescimento e adensamento cada vez mais rápidos das relações sociais

no campo das necessidades e dos interesses, e de sua diferenciação cada vez mais minuciosa, formando um envolvente e onipresente "sistema das necessidades" que se impõe como sistema de *condições* para participação na própria vida social. Esse cerrado tecido de condições torna cada vez menos *espontâneo* o autêntico encontro com o *outro* pelo reconhecimento e pelo consenso, e cada vez mais premente a necessidade de que esse encontro — sem o qual cessa a possibilidade de sobrevivência da comunidade propriamente *humana* — assuma uma forma mais declaradamente *reflexiva* ou, em outras palavras, explicite suas razões especificamente éticas. Daqui procede, sem dúvida, a multiplicação, em meio à atual voga dos discursos sobre a Ética, das "éticas do encontro" e das "éticas da comunicação".

Ora, para que a compreensão da passagem do momento de *universalidade* da relação intersubjetiva para a *particularidade* de sua efetiva realização nas situações concretas dos indivíduos e das comunidades proceda rigorosamente segundo a dialética que rege o movimento do agir ético, é necessário que se mantenha a nítida distinção entre a estrutura *causal* do movimento e os fatores *condicionantes* que o tornam possível. Com efeito, o conjunto das condições pode explicar o *lugar* social, o *quando*, o *como*, em suma, as circunstâncias do agir ético, ou seja, configura a dimensão do agir e do existir éticos que adiante denominaremos a sua dimensão *tópica*[17]. É esse o campo no qual as ciências humanas propõem sua *compreensão explicativa* do agir intersubjetivo mesmo em sua dimensão ética do ponto de vista das *situações* psicológica, socioeconômica, cultural e histórica dos agentes no seio das respectivas comunidades éticas. Tal explicação procede, evidentemente, de acordo com o enfoque metodológico próprio a cada uma dessas ciências. Esse tipo de compreensão é perfeitamente válido e enriquece nosso conhecimento dos componentes que integram e condicionam a situação fundamental do ser humano, qual seja, a de viver eticamente dentro da estrutura comunitária de um *Nós*. No entanto, aqui também está presente o risco do reducionismo na medida em que a compreensão explicativa, permanecendo no domínio das *situações*, tende a reduzir a inteligibilidade do agir ético intersubjetivo, no nível da *particularidade*, às suas *condições* de exercício. Nesse caso é abolido o próprio nível de *universalidade* que assegura a possibilidade

17. Trataremos da *tópica* da vida ética na IIª parte.

do encontro ético com o *outro* pela referência ao horizonte universal do Bem. Estaríamos em face de uma transgressão dos limites metodológicos dentro dos quais procede a compreensão explicativa, e da prática de uma filosofia de cunho empirista incapaz de atingir o *porquê* do agir ético intersubjetivo na particularidade das situações.

2. 2 - É necessário seguir o movimento dialético do agir ético intersubjetivo na linha de sua *causalidade* interna para que possamos alcançar uma compreensão propriamente *filosófica* do momento da *particularidade* em que o agir deve exercer-se concretamente na *situação* na qual o agente se encontra envolvido na densa rede das *condições*. Somente essa estrutura causal nos revelará a inteligibilidade profunda do agir intersubjetivo e nos permitirá compreender o *propter quid*[18] de sua natureza ética. O *reconhecimento*, procedendo da inteligência ordenada ao universal do Bem, particulariza-se mantendo sua natureza de *causa formal* e, como tal, deverá informar as *condições* para assegurar a essência ética do ato. O *consenso*, fruto da vontade inclinada ao universal do Bem, age como causa *eficiente* ao realizar a especificidade ética do encontro na complexidade da *situação*. Segundo a relação de intercausalidade que, como sabemos, vigora entre a inteligência e a vontade no desenrolar dialético do agir, o *reconhecimento* como causa *formal* especifica o *consenso* que resulta do movimento da vontade, e o *consenso*, como causa *eficiente*, move o *reconhecimento* no sentido da aceitação ativa do *outro*. Dupla causalidade, pois, que se exerce no mundo complexo das *condições* e dele recebe os traços fenomenais com que o encontro do *outro* se apresenta à observação empírica. Nos vários enfoques segundo os quais tal observação é conduzida predominam múltiplos fatores condicionantes, dando à descrição do encontro feições diversas, como, por exemplo, uma feição predominantemente cultural, ou sociológica, ou psicológica etc.... Investigadas pelas ciências humanas, essas várias faces da relação intersubjetiva diferenciam-se num campo histórico-cultural de extraordinária riqueza onde se desenrola a vida das comunidades humanas no tempo. Mas um invariante permanece inalterado dando sentido à imensa saga dessas comunidades: o *ethos* que as orienta

18. Como é sabido, essa expressão aplica-se à demonstração que procede segundo a *essência* ou as razões intrínsecas do objeto. Dela distingue-se a demonstração *quia*, que procede segundo as causas e condições extrínsecas.

e as torna propriamente comunidades *humanas*. Ora, a trama elementar do *ethos* é tecida pela Razão prática mediante a *forma* do reconhecimento; e sua eficácia unificadora da comunidade provém da mesma Razão prática *agindo* como consenso. Seja em seu exercício *espontâneo*, seja em seu exercício *reflexivo*, reconhecimento e consenso reivindicam a explicação *causal* do agir ético intersubjetivo na particularidade das *situações* e das *condições* que as configuram; neles, enquanto inter-relação causal da inteligência e da vontade, deve ser buscada a elucidação propriamente filosófica dessa complexa passagem da universalidade *abstrata* do encontro à sua efetivação *concreta* na situação.

A relação intersubjetiva é, essencialmente, uma relação *recíproca*[19]. Ela se realiza eticamente, como vimos, no *reconhecimento* e no *consenso*. Sua especificidade ética provém do fato de que o encontro com o *outro* tem, como sua condição primeira de possibilidade, a ordenação essencial da inteligência e da vontade dos participantes nessa relação, ao horizonte do Bem universal, vindo eles, como tais, a constituir-se em membros de uma comunidade ética. É em virtude dessa ordenação que o *outro*, fazendo sua aparição no horizonte do Bem, manifesta sua natureza *normativa* no encontro e se reveste da dignidade essencialmente *ética* de *fim*. Aqui tem lugar, como já observamos alhures[20], uma necessária articulação conceptual entre a Antropologia Filosófica e a Ética.

Por outro lado, o grande desafio que se apresenta à comunidade ética como lugar concreto de efetivação do *reconhecimento* e do *consenso* é preservar, em meio à ambigüidade das situações, o espaço de uma autêntica *reciprocidade* no agir ético de seus membros. Seria arriscado e mesmo ineficaz, como atesta a experiência repetida de cada um, confiar aos indivíduos, envolvidos na particularidade das situações infinitamente diversas, a preservação do espaço social da *reciprocidade*, ou seja, a permanência no tempo da natureza ética da comunidade. Daqui a invenção, historicamente decisiva, da *norma* e da *instituição* que, surgindo ao termo do movimento dialético do *consenso* ao nível da universalidade do agir ético, comprovam no nível da *particularidade*

19. Ver na *Antropologia Filosófica* II, a categoria de intersubjetividade, op. cit., pp. 49-91.

20. *Antropologia Filosófica*, II, op. cit., p. 77.

das situações históricas da comunidade sua função estabilizadora e mantenedora do *consenso* na sua essencial *reciprocidade.*

Ora, a história imemorial das comunidades humanas atesta que a dimensão do *reconhecimento* e do *consenso,* essencial à sua constituição e à sua duração, é ameaçada permanentemente pela possibilidade e pelo efetivo desencadear-se do *conflito.* Trata-se, aqui, do *conflito* que surge fundamentalmente como conflito de interesses, seja de indivíduos seja de grupos, no interior do mesmo *ethos* no qual as partes em conflito se reconhecem e convivem. Desta forma de conflito convém distinguir o chamado "conflito ético" ao qual nos referimos anteriormente[21], e que tem lugar em torno de valores numa situação de crise do *ethos.* O *conflito* de interesses foi elevado, como sabemos, por Thomas Hobbes, a categoria fundamental de sua concepção ético-política. A partir de Hobbes duas concepções da gênese ética e política da comunidade humana se defrontam: a que situa essa gênese na essencial ordenação do ser humano inteligente e livre ao Bem e atribui primazia ao *reconhecimento* e ao *consenso* que não são mais do que a realização social daquela ordenação; e a que considera a luta pela satisfação de desejos e necessidades como situação primigênia do ser humano e confere primazia ao *conflito,* vindo o consenso a surgir num momento posterior dessa dialética como resultado do contrato social. Na primeira concepção o ser humano é essencialmente um *ser social,* e a primeira manifestação da sua socialidade, que se dá no reconhecimento e no consenso, tem um caráter constitutivamente *ético.* Com efeito, é na esfera da socialidade que os indivíduos se auto-realizam concretamente por meio da relação intersubjetiva. Ora, essa auto-realização só é pensável pela ordenação essencial da Razão prática ao Bem, sendo portanto o *conflito* um estágio ulterior da vida social e um acidente que assinala os obstáculos de toda ordem levantados na rota da sua realização normal pela complexidade das situações. Já na segunda concepção o ser humano é essencialmente um *solitário,* e a primeira manifestação de sua presença na natureza é a *luta* pela sobrevivência que lhe é imposta como fatalidade natural sob o duro império das *necessidades* elementares da vida. Assim, o *conflito* é a primeira das formas com que os seres humanos se inter-relacionam como

21. Ver *Introdução à Ética Filosófica,* I, op. cit., p. 41 e, mais amplamente, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura,* op. cit., pp. 28-35.

grupo animal específico. A superação do estado de conflito pelo reconhecimento e pelo consenso sobrevém como conseqüência do *contrato social* na esfera de uma segunda ordem de necessidades, qual seja, a de assegurar a sobrevivência e a satisfação do indivíduo solitário por meio da proteção da sociedade contratualmente instituída.

O problema do *conflito* que surge, segundo a concepção que aqui adotamos, como evento secundário no interior da esfera primitiva do reconhecimento e do consenso, está presente já nas origens da Ética. Ele é determinante para a formulação dos modelos *convencionalista* e *naturalista*[22], propostos pelos primeiros Sofistas, como recebe igualmente na Ética platônico-aristotélica a solução que se tornará clássica. Segundo essa solução, a idéia do Bem preside à instauração da *ordem* no indivíduo e na *polis* e contém virtualmente a solução do *conflito*, seja por sua absorção na estrutura ordenada da cidade platônica, seja pelo exercício da *phrónesis* por parte do virtuoso alimentada pela vida de *amizade*, segundo a Ética aristotélica. A concepção platônico-aristotélica foi pensada dentro dos limites do pequeno mundo ético-político da *polis*. A perda da autonomia da cidade absorvida na complexa e vasta organização dos reinos helenísticos e posteriormente do império romano fez refluir a busca da solução do *conflito* em sua significação ética para a esfera do agir dos indivíduos, como atestam as éticas epicurista e estóica enquanto, no nível político, se impunham como instância reguladora o poder de Roma e o seu *jus*, tendo como alvo o estabelecimento da *pax romana* no ecúmeno mediterrâneo. As sociedades modernas que, embora ainda nos estágios iniciais de sua formação, forneceram a Hobbes seu campo de observação, apresentam uma extraordinária e crescente complexidade em todos os seus níveis, do econômico ao político propriamente dito, que se estende desde a esfera dos interesses à esfera dos valores, dos ideais, das crenças, em suma a todo o universo simbólico das representações. O problema do *conflito* apresenta-se, pois, à nossa sociedade como um problema ético fundamental e para o qual várias soluções são propostas seja do ponto de vista jurídico seja do ponto de vista ético-político[23]. Com efeito, na sociedade tida estruturalmente como *moderna* que não conhece fronteiras, mas se mundializa e exerce um poder aglutinador

22. Ver *Introdução à Ética Filosófica*, I, op. cit., pp. 61-62.
23. Ver o artigo de Jean-Baptiste Rauzy, Conflit et Consensus, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 288-294 (bibl.).

crescente sobre as sociedades tradicionais às quais se estende sua influência (fenômeno hoje interpretado com o conceito ambíguo de "globalização"), as áreas de *conflito* se multiplicam em todos os níveis e o modelo contratual é o mais freqüentemente invocado como o único apto para operar a composição das partes conflitantes no interior da sociedade global. Esse modelo está assim subjacente às principais teorias do consenso hoje largamente difundidas na literatura política, entre elas a que mais atenção tem merecido é a do pensador político americano John Rawls[24].

A eficácia operacional do modelo contratual como base para o consenso na solução dos conflitos é reconhecida e comprovada na prática jurídica e política. No entanto, do ponto de vista da análise filosófica, convém abordar o problema da condição última de possibilidade do pacto social e das formas diversas de contrato que o tem como fundamento. Se nos ativermos à perspectiva hobbesiana na qual o *conflito*, como sabemos, é o dado primigênio e condicionante da iniciativa ulterior do pacto, o fundamento do *consenso* goza de uma necessidade apenas *hipotética* e é esse tipo de necessidade que assegura a estabilidade do pacto, submetendo-o a todos os azares da evolução social e política das sociedades, que podem avançar até à beira da ruptura do consenso fundado sobre o pacto e correr o risco iminente do retorno ao estado primitivo do *bellum omnium contra omnes*. Se adotarmos em vez a perspectiva platônico-aristotélica clássica que prevaleceu até o advento do nominalismo tardo-medieval e ainda está presente nos clássicos do pensamento político ibérico do século XVI e em Hugo Grotius, a necessidade que prevalece nos fundamentos do *reconhecimento* e do *consenso* é uma necessidade que em outro lugar denominamos *nomotética*[25], ou seja, que corresponde à estrutura inteligível da natureza humana enquanto *social* por essência. A regulação contratual dos *conflitos* não encontra aqui seu fundamento na hipótese de um primeiro pacto destinado a arrancar os indivíduos do estado primitivo da guerra permanente, mas repousa nesse invariante fundamental que é a própria *natureza humana*, segundo a

24. Sobre Rawls, ver Ch. Kukathar, John Rawls, *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, pp. 1258-1261 (bibl.).

25. Ver Ética e Direito, ap. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 135-180, e a monografia de Rubens Godoy Sampaio, *A Ética na Advocacia* (pro manuscripto), Universidade de Taubaté, Departamento de Ciências Jurídicas, 1999.

qual os indivíduos permanecem intersubjetivamente relacionados mesmo nos estados de dilaceração extrema do tecido social.

Na concepção para a qual o *conflito* é o dado primitivo que caracteriza o estado do ser humano na natureza, o agir ético em sua dimensão intersubjetiva não é pensável, evidentemente, na forma de um movimento dialético tendo como primeiro momento a *universalidade* segundo a qual o reconhecimento e o consenso, correlativos ao conhecimento e à liberdade na estrutura *subjetiva* do agir, se manifestam como constitutivos primeiros do encontro com o *outro*. Na lógica do *conflito*, a emergência do agir ético só pode ser pensada a partir da *particularidade* das situações em que os indivíduos se confrontam na luta pela satisfação de seus instintos e necessidades. Nessa perspectiva, a reflexão sobre o agir ético na relação de intersubjetividade permanece no nível empírico e não consegue ultrapassar, mesmo recorrendo à *hipótese* do contrato social, os limites do *individualismo*, solução que parece nitidamente insuficiente para dar razão da inteligibilidade profunda do agir, presente em sua intrínseca natureza ética em meio aos múltiplos condicionamentos impostos pelas situações *particulares* dos agentes.

Ora, a demonstração que aqui tentamos desenvolver pretende justamente mostrar que essa inteligibilidade profunda revela-se na própria estrutura intrínseca do agir intersubjetivo *situado*, como sendo dialeticamente a determinação do momento primeiro da *universalidade*. Nesse primeiro momento, conforme vimos, os sujeitos se encontram em virtude de sua ordenação constitutiva ao horizonte universal do Bem. É essa ordenação essencial que se *particulariza* na esfera das causas e condições que configuram a *situação* na qual o reconhecimento e o consenso devem exercer-se concretamente.

O momento da *particularidade*, no entanto, não pode, como sabemos, constituir o termo do movimento dialético que deve revelar a plena inteligibilidade do agir ético intersubjetivo. Neste caso as *condições* tenderiam a prevalecer sobre as *causas* intrínsecas na explicação da relação ética entre os sujeitos do agir. Partindo do momento da *universalidade* e mediatizada pela *particularidade* das situações, a dialética do agir procede no sentido de alcançar a plena concretude do ato quando a *particularidade* é, por sua vez, suprassumida no momento da *singularidade* na qual todo o movimento é interiorizado na *consciência moral social* dos participantes da comunidade ética.

3. SINGULARIDADE DA RAZÃO PRÁTICA INTERSUBJETIVA

3.1 - É, pois, para a formação de uma *consciência moral intersubjetiva* que se ordena todo o movimento da Razão prática no terreno da relação que se estabelece necessariamente entre os sujeitos éticos ao passarem do momento *abstrato* (em termos dialéticos) da consciência moral individual para o momento *concreto* de seu exercício efetivo que se dá no encontro com o *outro*. A expressão *consciência moral social* recebe aqui, evidentemente, uma significação apenas *analógica* como relação à *consciência moral individual*, que constitui, como vimos, o termo do movimento dialético do agir moral em sua estrutura *subjetiva*. No indivíduo a consciência moral se faz presente na *reflexão* final do agir ético sobre si mesmo como autojulgamento intrínseco ao próprio agir. A comunidade ética, porém, não é um *sujeito* real subsistente na acepção ontológica e unívoca desse conceito, como o são os indivíduos que dela participam, mas um *sujeito* analogicamente denominado como tal, dotado apenas de uma existência de *razão* com fundamento na realidade (*cum fundamento in re*) e que a tradição filosófico-jurídica designou como *persona moralis*. Essa existência repousa sobre a realidade dos indivíduos que entre si tecem a trama das relações sociais, a começar pela relação de *reconhecimento* e *consenso*, constituindo o corpo, ao mesmo tempo simbólico e histórico, da comunidade. Ao nos referir à *consciência moral social*, temos em vista a forma fundamental de *unidade* e *identidade* da comunidade ética, análoga à unidade e identidade do indivíduo ético, e na qual termina o movimento dialético de constituição da estrutura intersubjetiva do agir. Podemos afirmar, nesse sentido, que a *consciência moral social*, manifestando-se em graus diversos de presença refletida em toda e qualquer comunidade ética, é a obra própria da Razão prática operando na *singularidade*, ou seja, na existência concreta do existir comunitário[26].

A presença de uma consciência (no sentido analógico) comum de teor ético, partilhada pelos membros de uma comunidade ética,

---

26. Sobre a consciência moral intersubjetiva ver J. de Finance, *Essai sur l'agir humain*, op. cit., c. 2, IV e c. 5, III; H. Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim, A. Hain, 1974, pp. 193-205; H.-H. Schrey, *Einführung in die Ethik*, op. cit., pp. 119-131; X. Tilliette, La conscience morale dans la situation contemporaine, ap. C. Bruaire (org.), *La Morale: sagesse et salut*, Paris, Communio-Fayard, 1981, pp. 26-44. O problema do "existir com o outro" numa dimensão ética é também central em K. Jaspers e G. Marcel: ver *Introdução à Ética filosófica*, I, op. cit., pp. 435-443.

é atestada exatamente pela aceitação de um mesmo sistema de normas, valores e fins interiorizado em maior ou menor profundidade na consciência moral dos indivíduos. Para dar um exemplo que tende hoje a se tornar clássico, a civilização moderna assinala, pelo menos desde os fins do século XVIII, a emergência, na consciência social e política das nações que atingem o estágio do chamado "estado de direito", do valor eminentemente ético dos *direitos humanos,* configurando a forma moderna fundamental da consciência moral social.

Por outro lado, a história das concepções éticas e políticas registra, como um dos seus *topoi* recorrentes, a oposição entre a consciência moral individual e a presença da instância de valor que aqui designamos analogicamente como consciência moral social. Hegel, como é sabido, na *Fenomenologia do Espírito,* elevou a emblema maior dessa oposição a querela entre Creonte e Antígona na *Antígona* de Sófocles, na qual a "lei não escrita" (*ágraphos nómos*), aqui representada pela consciência moral de Antígona, se opunha à "lei escrita" da cidade ou à consciência social e política exprimindo-se nas razões de Creonte. Na era moderna do *individualismo,* o conflito entre a consciência moral individual e a consciência moral social torna-se um problema agudo para o equilíbrio da estabilidade social e, provavelmente, sem solução à vista. Com efeito, na medida em que as noções de consciência moral no indivíduo e, analogamente, na sociedade são explicadas por meio de supostas *condições* determinantes e não do movimento *essencial* de sua constituição, a relação intersubjetiva que articula as consciências individuais na unidade da consciência social como obra própria da Razão prática se vê privada da sua especificidade ética e deixada ao aleatório das situações. Nesse caso consciências individuais e consciência social são confrontadas através de representações que mostram, por exemplo, as consciências individuais interpretadas em chave psicanalítica como superestruturas controladoras das pulsões inconscientes, ou a consciência social como superestrutura ideológica guardiã dos interesses dominantes na sociedade. Sem desconhecer que tais condicionamentos podem agir poderosamente na vida individual e social é lícito, no entanto, concluir que, dotadas da qualidade de fatores determinantes em última instância, tais representações dificilmente podem deixar de transmitir a imagem da sociedade como confronto permanente entre a consciência moral do indivíduo e uma ficção de consciência social que lhe é ideologicamente imposta.

Foi, sem dúvida, a lúcida compreensão desse problema que levou Hegel a criticar a concepção kantiana do *apriorismo* da Razão prática e sua separação da vida ética concreta ou do domínio da *Sittlickeit*[27], e a integrar na unidade de um mesmo movimento dialético do Espírito objetivo a consciência individual no momento da *Moralität* e a consciência social no momento da *Sittlichkeit*.

Podemos distinguir na consciência moral social, que se constitui a partir do encontro com o *outro*, níveis estruturais que se ampliam concentricamente até abranger a consciência moral da sociedade como um todo. Eis uma possível enumeração desses níveis:

a. Nível do *encontro pessoal* — Define-se pela primazia da relação Eu-Tu que estabelece uma primeira e mais imediata forma da relação intersubjetiva. É o nível onde essa relação se realiza numa *reciprocidade* mais perfeita entre as consciências que nele se situam[28]. Essa reciprocidade apresenta um caráter indubitavelmente *ético* na medida em que nela o reconhecimento do *outro* e seu acolhimento referem-se fundamentalmente ao horizonte do Bem. O encontro pessoal na acepção em que aqui o entendemos é, por definição, o encontro do Eu e do Tu como outro Eu, o que não é possível senão sob a norma do Bem. Essa primeira forma da relação intersubjetiva do agir ético é, assim, o *fundamento* dos níveis mais amplos que se sucederão na estrutura da comunidade ética, pois essa é impensável sem que na sua base se estabeleça a relação elementar Eu-Tu, traduzida em relação *dialógica*, mantida pela atitude essencialmente ética da *fidelidade*, perseverando pela *amizade* e encontrando sua realização mais alta no *amor*[29].

b. Nível do *encontro comunitário* — Inspirando-nos aqui livremente na distinção proposta pelo sociólogo alemão F. Tönnies entre "comunidade" (*Gemeinschaft*) e "sociedade" (*Gesellschaft*), designamos como nível comunitário do *encontro* aquele em que a

27. Por exemplo, em *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 33, Anm.

28. Convém lembrar aqui a obra clássica de M. Nédoncelle, *La Réciprocité des consciences*, Paris, Aubier, 1942.

29. A revelação evangélica do *próximo* leva à sua mais radical expressão o encontro pessoal do *amor*. Ver *Antropologia Filosófica*, II, op. cit., pp. 68-69 e notas correspondentes.

consciência moral social se manifesta na forma de uma integração mais ou menos profunda das consciências individuais na unidade de um *Nós*. A relação Eu-Tu amplia-se para acolher um terceiro termo [Ele (a), *ille* (*a*)] e assim sucessivamente[30]. No encontro comunitário predomina a ação de fatores racionais-afetivos. Os primeiros agem no sentido da aceitação espontânea das normas do existir em comum e prescrevem a prática da justiça como *eqüidade* que não admite discriminações arbitrárias na participação dos bens da existência comunitária. Os segundos conferem à vida em comunidade sua densidade de comunhão afetiva, estendendo ao reconhecimento e ao consenso multiplicados entre muitos indivíduos a eficácia aglutinante do *afeto* presente na relação Eu-Tu ou no encontro pessoal. Entre o nível do encontro *pessoal* e o nível do encontro *societário*, o encontro *comunitário* exerce uma essencial função mediadora pois é normalmente por meio da experiência da participação comunitária e da forma de consciência moral social nela vivida que o indivíduo se prepara para elevar-se ao nível mais alto do encontro na sociedade.

c. Nível do encontro *societário* — O encontro que tem lugar no nível da *sociedade*, o mais abrangente e que visa unificar a alteridade segundo a qual os sujeitos da relação intersubjetiva estão intencionalmente mais distantes entre si, apresenta uma diferença qualitativa com relação às formas anteriores. Naquelas a *reciprocidade* da relação se estabelece imediatamente, tendo como paradigma a relação Eu-Tu; nessa a *reciprocidade* é mediatizada por instâncias reguladoras da existência em comum, seja *normativas* como códigos ou leis, seja *eficientes* como os poderes reconhecidos e legitimados pelas instâncias normativas. Em outras palavras, o encontro que denominamos *societário* tem lugar, pela sua própria natureza, no âmbito das *instituições* que asseguram, como acima vimos, a estabilidade e permanência do corpo social. Trata-se, pois, de uma forma de encontro formalmente *instituída*, ou mediatizada por instituições, podendo assim estabelecer-se entre um número muito maior de sujeitos do que o

30. Ver J. de Finance, *De l'Un et de l'Autre*, op. cit., pp. 151-190.

permite a comunidade[31]. À estabilidade institucional no nível do encontro *societário* correspondem, de resto, formas análogas de instituição no nível do encontro pessoal (por exemplo, a instituição familiar) e no nível do encontro comunitário (por exemplo, as instituições de direito privado), com suas instâncias normativas e eficientes, subordinadas, no entanto, às instituições da sociedade como um todo. Por meio das mediações que tornam possível o encontro no nível *societário* e que culminam no Estado ou na sociedade politicamente organizada, a instituição se apresenta como um "quadro de vida" ou uma "conexão de sentido"[32], que permite a formação de uma consciência moral intersubjetiva (por exemplo, na forma de uma "consciência cívica"), de caráter ético-político, capaz de unir os indivíduos, em sua qualidade de cidadãos, no mesmo gesto participativo quando se trata de definir rumos da sociedade como um todo (por exemplo, em eleições gerais). Por outro lado convém observar que o nível do encontro *societário,* no qual a relação intersubjetiva articula a alteridade propriamente *social* é aquele no qual mais facilmente e quase estruturalmente se estabelece uma polaridade de atitudes positivas ou negativas em face do *outro:* é o campo onde se faz mais nitidamente a aparição de fenômenos essencialmente antiéticos como a utilização, a dominação, a instrumentalização do *outro.* Em suma, o campo no qual a sociedade pode desenhar a face desumana e mutilada da sua essência ética[33].

3. 2- A formação de uma consciência moral intersubjetiva no nível da organização social desdobra-se, na sociedade moderna, em múltiplos estratos intermediários entre a consciência comunitária, como acima foi explicada, e a consciência cívica. Essas formas intermediárias de consciência social, apoiadas igualmente em estruturas institucionais cujo lugar de aparição histórica é a *sociedade civil,* exprimem o compromisso ético dos seus participantes do ponto de vista da função social que desempenham e, portanto, do seu ser *qualificado* na socie-

---

31. A identidade entre *comunidade* e *sociedade,* como foi pensada, por exemplo, na *República* de Platão, implica uma severa restrição do número de sujeitos nela admitidos e a especialização profissional de cada classe de cidadãos *(Rep.,* II, 364 b 4 - 374 d 7).

32. H.-H. Schrey, *Einführung in die Ethik,* op. cit., p. 132.

33. Ver J. de Finance, *De l'Un et de l'Autre,* op. cit., pp. 238-268.

dade (ser-tal, *Als-sein*) como é o caso na consciência profissional, e não da sua identidade simplesmente (ser-a-si-mesmo, *Selbstsein*).

Por sua vez, o evento ético fundamental do *encontro com o outro* apresenta na sociedade moderna uma grande complexidade que se manifesta simbolicamente, por exemplo, na enorme dispersão *semântica* das linguagens que circulam na vida social e, estruturalmente, nos diversos níveis do encontro que acabamos de analisar. Essa complexidade coloca finalmente um problema decisivo, qual seja, o da extensão analógica, por meio da relação intersubjetiva, da identidade ética do indivíduo a uma possível identidade ética da sociedade. Problema entre todos difícil que vem desafiando os mais conhecidos pensadores políticos e moralistas contemporâneos como J. Rawls, J. Habermas, K.-O. Apel, Charles Taylor e outros, e que amplia sempre mais suas dimensões à medida em que avança o fenômeno dito da "mundialização" ou da formação de uma sociedade mundial englobando de alguma maneira as sociedades nacionais. É possível definir uma identidade ética para esse imenso corpo da sociedade-mundo? Podemos observar que, ao lado das tentativas teóricas para pensar essa identidade e em força do pressuposto fundamental de que não há sociedade humana sem seu *ethos* correspondente, a história contemporânea vê manifestarem-se em escala mundial exigências de natureza eminentemente ética como a do efetivo respeito dos direitos humanos, a da primazia do diálogo e da paz sobre os conflitos, a da aceitação da superioridade política do regime democrático, a do intercâmbio cultural de valores considerados universais, sejam eles religiosos, estéticos, pedagógicos etc....

A possível solução desse problema de identidade ética da sociedade fundada numa consciência moral social, mesmo dilatada às dimensões de uma sociedade-mundo supõe, em primeiro lugar, que a sociedade possa ser considerada e aceita como *comunidade ética,* ou seja, na qual as leis e normas *éticas* que regem e ordenam as relações intersubjetivas vigorem como leis e normas *públicas* e não apenas particulares[34]. Essas leis e normas *éticas* passam então a reger e ordenar o agir dos indivíduos nas diversas esferas em que este se faz presente como membro da sociedade e, portanto, como sujeito de relações intersubjetivas. Entre essas esferas podemos enumerar:

---

34. Essa é a definição da "comunidade ética" proposta por Marco Olivetti: *ce mode de vie en société dans lequel les relations intersubjectives sont reglées par des lois éthiques conçues comme des lois publiques,* ap. Le problème de la communauté éthique, ap. *Qu'est-ce que l'homme?* (Hommage à A. de Waelhens), op. cit. pp. 324-343 (aqui, p. 324).

a. Esfera da *necessidade* ou do agir econômico, na qual a atividade do indivíduo é voltada para a satisfação das necessidades vitais e que é pensada sob a categoria abrangente do *trabalho*. Essa, por sua vez, revela componentes éticos essenciais que a civilização moderna do trabalho tornou cada vez mais patentes, seja no aspecto *jurídico* (direito ao trabalho), seja no aspecto *social* (dimensão humanizante do trabalho), seja no aspecto *cultural* (valor ético do trabalho no sistema simbólico da sociedade)[35], seja no aspecto especificamente econômico da produção, distribuição eqüitativa e uso dos bens, configurando a questão extremamente atual das relações entre Ética e Economia[36].

b. Esfera da *afetividade* ou da satisfação das necessidades subjetivas do indivíduo, que se constitui sobretudo nos níveis que acima designamos como do encontro *pessoal* e do encontro *comunitário*. Nessa esfera a relação intersubjetiva encontra seu terreno próprio na comunidade familiar e em pequenas comunidades dos mais diversos tipos. Aqui se fazem presentes alguns dos mais antigos paradigmas de vida ética, seja como ética familiar (nos diversos modelos de família que a história conhece), seja como ética comunitária (sobretudo em grupos religiosos ou, para citar um exemplo clássico, nas "comunidades de amizade" fundadas por Epicuro e seus discípulos). Nessa esfera surgiu recentemente um grave desafio de natureza ética, provocado pela interferência, em escala local e mesmo mundial, dos poderosos meios de intercomunicação (TV, Internet...) no recesso mais íntimo das convicções e sentimentos individuais.

c. Esfera da *realização pessoal*, que adquiriu uma importância preponderante na moderna sociedade de classes e que tem seu lugar próprio na sociedade civil. Aí, com efeito, estão presentes os instrumentos de auto-realização do indivíduo (educação formal, cultura, profissão etc....). Por outro lado, quanto mais

---

35. A questão é tratada em profundidade na Carta Encíclica de João Paulo II, *Laborem exercens*. Permitimo-nos também remeter a nosso texto Trabalho e Contemplação, ap. *Escritos de Filosofia I: Problemas de fronteira*, São Paulo, Loyola, 2ª ed., 1998, pp. 122-140.

36. Ver Amartya K. Sen, *Éthique et Économie et autres essais* (tr. fr.), Paris, PUF, 1997; Manfredo A. de Oliveira, *Ética e Economia*, São Paulo, Ática, 1995 [ver nota de Arnaldo Drummond, *Síntese*, 72 (1996): 113-118]; Arnaldo F. Drummond, Aristóteles e o agir econômico, *Síntese* 81 (1998): 233-248.

ampla é a esfera na qual o sujeito é chamado a estabelecer com o *outro* formas distintas de relação intersubjetiva, tanto mais o espaço se abre para a formação de polaridades de atitudes positivas e negativas na relação com o *outro*.

d. Esfera da *obrigação cívica* que tem lugar no âmbito da sociedade política e onde se define a forma mais universal e eticamente mais elevada da relação intersubjetiva, integrada formalmente na virtude da *justiça* (Tomás de Aquino, *S. T.*, IIa. IIae, q. 101, a. 1, c.), como *pietas erga patriam*. A superioridade, do ponto de vista de sua natureza ética, da relação intersubjetiva na esfera política vem do fato de que, nessa esfera, o *reconhecimento* eleva-se ao nível da máxima universalidade[37], e o *consenso* deve assumir uma forma eminentemente racional e livre[38]. Se é na esfera do político, na qual se manifesta a forma mais universal e livre da obrigação moral como obrigação cívica, que a relação intersubjetiva atinge sua mais alta significação ética, levanta-se a difícil questão sobre a possibilidade de uma comunidade ética universal que não seja igualmente uma comunidade política universal ou um Estado mundial. Essa questão decisiva tem suscitado respostas teóricas, seja no sentido da negação da possibilidade de um Estado mundial (Hegel), seja no sentido de sua formação futura implicada na tendência profunda da história para a constituição de uma comunidade política universal. Mas, sendo esta uma questão *de facto*, só a história mesma irá dar-lhe um dia uma resposta.

4. Acompanhamos até aqui o movimento dialético da Razão prática tal como se desdobra no *agir ético* ou na ação moral, tanto em sua estrutura *subjetiva* como *ato* do sujeito ético, quanto em sua estrutura *intersubjetiva* como ato partilhado em relação de *reciprocidade* pelos sujeitos como membros de uma *comunidade ética*. Ambas essas estruturas recebem seu definitivo estatuto ontológico: a primeira na reflexão final judicativa do sujeito ético sobre seu ato, designada como *consciência moral* e que exprime o conteúdo mais profundo da sua *identidade* ética, a segunda na consciência de uma solidariedade ética que une

37. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 258; ver H. C. de Lima Vaz, Democracia e dignidade humana, *Síntese*, 44 (1988): 11-25.

38. Ver E. Weil, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1950, pp. 226-259 (tr. br. de M. Perine, São Paulo, Loyola, 1996).

os indivíduos numa relação recíproca de reconhecimento e consenso e que pode ser designada analogamente como *consciência moral social*, índice mais seguro da *identidade ética* da comunidade. O perfil *eidético* do sujeito agindo moralmente é traçado em suas linhas finais pela *consciência moral* individual, assim como o perfil *eidético* da comunidade ética deve ser buscado, em sua definitiva fisionomia, na *consciência moral* social. Levanta-se aqui a questão, de natureza eminentemente *dialética*, sobre a possibilidade de a comunidade ética constituir-se formalmente em fronteira última do movimento de auto-afirmação do sujeito ético, de tal sorte que a intencionalidade dinâmica para o Bem que o move venha a terminar na comunidade ética e o *Eu*, enquanto sujeito ético, se realize definitivamente como *Nós*[39]. Ora, segundo nos ensina a Antropologia Filosófica, a afirmação primordial *Eu sou* que nos constitui como sujeitos humanos é impelida por um movimento de *ilimitação tética* que ultrapassa os limites da categoria da intersubjetividade e se orienta para a esfera da *transcendência*[40]. A correspondência ontológica entre Antropologia e Ética deve levar-nos à conclusão de que a comunidade ética *não* é o termo do movimento dialético de constituição do agir ético. Com efeito, nem o indivíduo nem a comunidade criam espontaneamente e continuamente seus valores, suas normas, seus fins. O indivíduo e a comunidade que se oferecem à nossa compreensão já se apresentam vivendo historicamente na realidade *objetiva* de um *ethos* que, formado lentamente ao longo dos tempos, revela em sua estrutura certos *invariantes* conceptuais que não podem ser explicados pela relatividade histórica do próprio *ethos*, nem se identificam com as estruturas subjetiva e intersubjetiva do agir mas, enquanto transcendem essas duas esferas, exigem uma elucidação propriamente filosófica. São esses invariantes que constituem a estrutura fundamental do *universo ético* ao qual o agir ético tanto subjetivamente quanto intersubjetivamente se refere, dele recebendo sua especificação ética *objetiva*. Resta-nos, pois, acompanhar o movimento da Razão prática no campo objetivo do universo ético, para assim completar nossa exposição do *agir ético*, primeira parte da Ética sistemática.

---

39. Tal parece ser, por exemplo, a significação da *volonté générale* de J. J. Rousseau: ver Th. Kobusch, *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit*, op. cit., pp. 117-129.

40. Ver *Antropologia Filosófica* II, op. cit., pp. 93-95.

CAPÍTULO 3

ESTRUTURA OBJETIVA DO AGIR ÉTICO

1. UNIVERSALIDADE OBJETIVA DA RAZÃO PRÁTICA

1.1 - *Introdução* — A Ética, tal como definida na Introdução Geral, é a "ciência do *ethos*"[1]. Seu objeto é primeiramente a realidade histórico-social do *ethos*, dos costumes reconhecidos e obedecidos pelo grupo social e segundo os quais se ordena a conduta dos indivíduos tanto como ação singular (*práxis*) quanto como paradigma permanente de conduta (*hexis* ou hábito). A Ética parte do pressuposto de uma racionalidade imanente ao *ethos* e sua tarefa como disciplina filosófica consiste essencialmente em explicitar as *razões* do *ethos* ou em elucidar a inteligibilidade da *práxis* ética em suas diversas dimensões e estados. Ora, a experiência nos mostra, sem necessidade de maiores demonstrações, que a *práxis* ética é estruturalmente tridimensional. Com efeito, ela é uma ação do indivíduo ou sujeito ético (dimensão *subjetiva*), é cumprida no seio de uma comunidade ética (dimensão *intersubjetiva*) e tem como norma o conteúdo histórico de determinado *ethos* (dimensão *objetiva*). Nos dois primeiros capítulos desta primeira parte, que trata do *agir ético*, examinamos as dimensões *subjetiva* e *intersubjetiva*. No entanto, ao empreender o exame da estrutura *objetiva*, não nos apoiamos apenas na experiência que nos mostra a tríplice dimensão da *práxis*. Como vimos ao fim do capítulo II, estamos obedecendo, na verdade, ao fluxo do movimento dialético

1. Ver *Introdução à Ética Filosófica I*, op. cit., pp. 17-28

que se origina na afirmação primordial *Eu sou* posta pelo sujeito ético e se desdobra inicialmente nas dimensões *subjetiva* e *intersubjetiva*. Com efeito, a análise desse movimento nos mostrou que seu dinamismo intencional aponta para uma realidade *objetiva* cuja inteligibilidade *transcende* as razões imanentes ao sujeito singular e à comunidade ética. É necessário que nos interroguemos sobre essa realidade objetiva e sobre seu teor especificamente *ético* para que o agir ético em sua tríplice estrutura possa cumprir todos os momentos do movimento dialético que manifesta sua inteligibilidade, e assegurar seu lugar fundamental na expressão lógico-sistemática das razões do *ethos* ou no *sistema* da Ética.

Já desde as origens do pensamento ético, no ensinamento sofístico e em sua crítica por Sócrates e Platão, o problema de uma realidade *objetiva* a ser atribuída aos valores propostos pelo *ethos* e às normas por ele prescritas apresentou-se como um problema fundamental da nascente reflexão ética. A questão surgia a partir do pressuposto de que toda a realidade estava compreendida, para os primeiros filósofos gregos, no âmbito grandioso e envolvente da *physis*. Como pensar o *ethos* no interior da *physis?* A essa questão foram dadas inicialmente, como sabemos[2], duas respostas radicais: a primeira, no *convencionalismo,* dissolvia a pretensa realidade objetiva do *ethos* em puras convenções sociais; a segunda, no *naturalismo,* integrava totalmente o *ethos* na *physis,* negando-lhe qualquer objetividade própria. Esses dois paradigmas hão de permanecer ao longo de toda a história do problema da objetividade do *ethos* em contraposição às soluções que serão propostas para assegurar a realidade específica do mundo ético e para demonstrar a impossibilidade de explicá-lo simplesmente pelas leis da *physis.*

Mas o verdadeiro espaço conceptual do problema será aberto por Platão ao pensar a realidade do mundo ético segundo o modelo *ideonômico* com o qual criticara o fisicismo pré-socrático e o relativismo sofístico[3]. É sabido que o problema socrático da definição da virtude e as implicações da reflexão moral de Sócrates das quais se ocupam os primeiros Diálogos e, sobretudo, os diálogos do chamado "ciclo da morte de Sócrates" (*Apologia, Críton, Menon, Fedon*) constituem uma das fontes da teoria das Idéias, sendo a outra o problema da ciência

2. *Ibid.*, pp. 61-63.
3. *Ibid.*, pp. 63-66; ver igualmente o capítulo sobre a ética platônica, pp. 95-108.

representado exemplarmente pela matemática pitagórica. Ora, a descoberta das Idéias como norma transcendente de toda realidade apresenta-se imediatamente como solução para o problema da *objetividade* do *ethos*. Com efeito, as Idéias se manifestam, por sua própria natureza, como normativas dos costumes e da conduta, ou como fundamento real do *nómos* ou das leis que regem o *ethos e a polis*. Daqui a expressão *modelo ideonômico* para caracterizar a solução platônica para o problema da objetividade do mundo ético. A *República* pode ser considerada a aplicação metódica desse modelo e, como tal, permanece na história da Ética como referência primeira para todas as soluções que serão ulteriormente propostas tendo em vista fundamentar e explicar a estrutura *objetiva* do agir ético. Desse modo, a Idéia do Bem, tal como Platão a introduziu alusivamente no livro VI da *República*[4], passou a constituir ao longo de toda a história como que o ponto remoto e mais elevado do horizonte do agir moral, do qual se aproximam ou se afastam as diversas concepções sobre a *objetividade* do mundo ético.

Se prescindirmos dos modelos *convencionalista* e *naturalista* em suas múltiplas variantes que, afinal, retiram ao domínio do ético qualquer realidade específica própria, podemos dizer que o modelo *ideonômico* ou normativista, na variedade de suas interpretações, e mesmo em sua releitura pela Ética moderna (ver *infra*), presidiu até recentemente — ou até ao difundir-se atual do *niilismo* — à evolução do problema sobre o teor objetivo do *ethos*.

O caráter estruturalmente *ético* da teoria platônica das Idéias e que faz da metafísica platônica uma Ética em sentido rigorosamente ontológico — o Bem é a fonte do Ser situando-se, assim, em absoluta transcendência para além (*epékeina*) *dos seres* (*ousíai*) — impõe igualmente uma resposta radical à interrogação sobre a *objetividade* do mundo ético já que este é posto como sendo verdadeiramente o mundo *real*, pela participação ao "real realíssimo" (*ontôs ón*) das Idéias. Por outro lado, porém, a solução platônica faz surgir, nessa primeira aparição da Ética como ciência filosófica, a tensão que retornará conti-

4. É sabido que Sócrates, na discussão com Glauco, recusou-se a enunciar uma definição propriamente dita da Idéia do Bem, a ela referindo-se apenas metaforicamente pela comparação com o Sol. Sobre essa questão ver G. Reale, *Para uma nova interpretação de Platão*, São Paulo, Loyola, 1997, pp. 241-274.

nuamente em toda reflexão ética posterior entre a *historicidade* do *ethos* vivido na práxis individual e comunitária e a *idealidade* do conteúdo do *ethos* pensado pela Ética. Segundo a doutrina platônica, com efeito, o *ethos* vivido na história tem o fundamento de sua *objetividade* na realidade trans-histórica e propriamente *transcendente* do mundo das Idéias coroado pela Idéia do Bem. Platão pretende superar essa dissimetria entre o *histórico* e o *ideal* por meio de uma profunda remodelação da concepção antropológica dominante na cultura grega. A mais ampla exposição de uma nova idéia do homem encontra-se, como é sabido, nos livros centrais (III-VII) da *República* e tem por alvo, justamente, estabelecer uma analogia ou proporção, fundada na idéia da *justiça,* entre o indivíduo, a cidade e o mundo ideal, neste residindo a medida justa desta proporção. É no centro dessa nova visão antropológica que Platão desenha o alto perfil do *filósofo* como aquele no qual se realiza a mais perfeita correspondência entre a alma e as Idéias[5]. Pela primeira vez na história da filosofia a antropologia platônica introduz a distinção que estará presente como uma encruzilhada teórica decisiva nas concepções antropológicas posteriores e, particularmente, na Ética: a distinção entre o ser humano como ser *natural,* integrado na Natureza e submetido às suas leis e ritmos, e o ser humano *espiritual,* aberto pela inteligência e pela liberdade a uma realidade *transnatural,* gnosiologicamente *transempírica* e ontologicamente *transcendente.* Como participante dessa realidade e a ela "congênito" (*syngennês, Rep.* VI, 487 a 5 e *passim*), o ser humano vive o *ethos* histórico transcendendo continuamente a condição de simples "ser da Natureza" e referindo seu agir ético à realidade transnatural do mundo das Idéias. Platão inaugura desta sorte a antropologia do *sujeito* e da *comunidade* éticos, objeto dos dois primeiros capítulos de nosso texto. Contudo, na perspectiva platônica, é a partir da realidade *objetiva* das Idéias que emerge a figura do sujeito ético individual e comunitário: do cidadão e da *polis.*

A inversão aristotélica da ordem platônica das razões na explicação da vida ética teve lugar justamente no ponto de partida: para Aristóteles o *ethos* histórico ou o mundo das "coisas humanas" (*tà anthrópina)* mostra-se já, à luz da simples descrição fenomenológica, como

5. Ver H. C. Lima Vaz, Cultura e Filosofia: perspectiva histórica, ap. *Escritos de Filosofia III: Cultura e Filosofia,* São Paulo, Loyola, 1997, pp. 3-80 (aqui pp. 23-25).

fundamentalmente distinto do mundo da *physis,* e é essa distinção que impõe a necessidade de uma ciência do *ethos* ou de uma ciência da *práxis,* com uma estrutura epistemológica própria e essencialmente distinta da ciência da *physis.* Na visão aristotélica é a própria *práxis* ética que se mostra dotada de caraterísticas originais que asseguram ao ser humano, enquanto *sujeito* do agir ético, um lugar próprio na ordem dos seres, entre os seres naturais, os artefatos e as realidades metafísicas. Essas caraterísticas procedem, segundo o Estagirita, da ordenação teleológica que impõe ao ser humano enquanto racional sua auto-realização no bem *(eudaimonía)*. Ora, a explicação dessa ordenação em cujo horizonte alinham-se os bens *humanos* que estão ao nosso alcance (*tà eph' hemîn)* não necessita da referência inicial ao Bem transcendente de Platão[6]. A via média aristotélica mantém, de um lado, a *objetividade* empírica do mundo ético imanente ao domínio da natureza onde se encontram os *bens humanos.* Mas, de outro lado, esses bens não permanecem puramente "naturais" desde que elevados ao horizonte da *eudaimonia,* pois são aí definidos como *objetos* da tendência com que o ser humano, enquanto "possuidor do *logos" (lógon échôn)*, a eles aspira. O problema do estatuto *objetivo* do agir ético recebe, por conseguinte, na *pragmateîa* ética aristotélica uma solução que concilia a *historicidade* do *ethos* desdobrando-se no seio da Natureza e a *transcendência* da *práxis* orientada para a esfera do *logos* na qual os bens especificamente *humanos* recebem seu teor de objetividade propriamente *ética.* Nesse sentido Aristóteles situa-se em continuidade com o ensinamento platônico, ao admitir um hiato ontológico entre o ser humano como "ser da natureza" compreendido no âmbito da ciência física e o ser humano como sujeito da *praxis,* operando a própria *eudaimonía* por meio da Razão prática[7]. É, pois, totalmente improcedente a crítica que se move aqui e ali à Ética aristotélica como tendo desconhecido a originalidade do ser humano como "ser moral", pensando-o segundo as categorias que constituem a ontologia das "coisas naturais"[8].

6. Os textos clássicos são aqui *Ét. Nic.,* I, 1, sobretudo 1094 3-5; Tomás de Aquino, *Lectura libri Ethicorum* I, lec. 1; *S T,* Ia. IIae, qq. 1-8; q. 18, a. 4, c. Ver H. C. Lima Vaz, *Introdução à Ética filosófica I,* A Ética aristotélica, pp. 109-126 (aqui pp. 115-118).

7. Sobre a antropologia aristotélica na Ética ver *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura,* op. cit., pp. 104-106 e nota 105.

8. Essa crítica, de procedência heideggeriana, é retomada por Theo Kobusch, *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit,* op. cit., pp. 19-22.

Na verdade, o problema mais agudo que permanece na última fronteira teórica da solução aristotélica diz respeito ao nível de *universalidade* ao qual deve finalmente elevar-se o *objeto* do agir ético para constituir-se em objeto de um saber racional, ou seja, da Ética. Sabemos que a natureza epistemológica do conhecimento *ético* distingue-o tanto do conhecimento *teórico* quanto do conhecimento *poiético*[9]. Os objetos a que se aplica não podem pretender à estrita universalidade lógica dos objetos das ciências teóricas. Por outro lado, a ciência aristotélica tem como objeto, por definição, o *universal*. Como atribuir a *universalidade* ao objeto da Ética? Tal a questão fundamental do ponto de vista tanto epistemológico quanto ontológico, herdada do modelo ideonômico de Platão e inevitavelmente situada no centro da *pragmateia* ética de Aristóteles. Ao passo que Platão se propunha traçar o paradigma de um novo homem e de uma nova *polis*, a reflexão ética de Aristóteles dirigia-se ao *ethos* tradicional grego e à cidade existente: a teoria das virtudes *éticas* na *Ética de Nicômaco* retoma os valores tradicionais da cultura grega. Como repensá-los num horizonte de *universalidade?* A questão não foi, provavelmente, objeto de uma investigação formal por parte de Aristóteles. Pelo menos essa investigação não ficou consignada nos escritos éticos do Estagirita. No entanto, ela está presente de modo implícito na teoria das virtudes *dianoéticas* no livro VI da *EN*, no qual a herança platônica se faz mais visível, e na evocação da *contemplação* no livro X. Com efeito, em sua articulação com a sabedoria (*sophía*), a *phrónesis* participa do conhecimento dos *fins* do agir ético coroados pelo fim *universal* da *eudaimonía* e de seu objeto mais perfeito, que a *contemplação* descobrirá no divino (*theion*) e em sua universalidade puramente inteligível (*noetón*).

A natureza *universal* dos valores éticos é afirmada explicitamente no Estoicismo com a doutrina do *kósmos* como norma objetiva última da vida ética. Mas é na tradição da teologia cristã, sobretudo a partir de Santo Agostinho, que o *universalismo* do horizonte objetivo do agir ético é definitivamente assegurado com a transposição do modelo *ideonômico* platônico para o modelo *teonômico* no qual, segundo a doutrina agostiniana, a Idéia do Bem é identificada com a *lex aeterna* na mente divina, norma suprema da moralidade. Esse será também o ensinamento de Tomás de Aquino, seja no tratado sobre a *beatitude* (*S T.* Ia.

9. *Introdução à Ética Filosófica I*, op. cit., pp. 115-118.

IIae., qq. 1 — 8) em que a contemplação filosófica da *Ética de Nicômaco* como beatitude suprema é sobrelevada pela contemplação sobrenatural da *visio divinae essentiae*, seja no tratado das *leis* (IIa. IIae, q. 93), em que a *lex aeterna* é explicada como *summa ratio* (Santo Agostinho, *De libero arbitrio*, I, VI, 15) ou norma última da moralidade.

A Ética moderna caracterizar-se-á por uma radical inversão dos termos do problema da *objetividade* do agir ético tal como fora formulado pela Ética clássica. Essa inversão é conseqüência da chamada inflexão *antropocêntrica* que transferiu do *ser* para o *sujeito* o fundamento ontológico do universo das razões filosóficas. A partir dessa atribuição da *ratio essendi* do mundo real ao sujeito que se constitui como *sujeito transcendental* e, como tal, apresenta-se igualmente como sendo a *ratio cognoscendi*, o modelo *ideonômico* da tradição platônico-aristotélica é reinterpretado como modelo *autonômico* (Kant), segundo o qual a *objetividade* do agir ético tem seu fundamento na atividade autolegisladora da liberdade[10]. O problema da *universalidade* do domínio *objetivo* da Razão prática deverá formular-se no âmbito do *a priori* onde se exerce a autolegislação do sujeito ético como sujeito *livre*, e é resolvido por Kant pela passagem da *máxima* ao *imperativo categórico*. A doutrina ética de Kant apresenta-se, como é sabido, como termo de uma evolução que prossegue ao longo da história de toda a Ética moderna e encontra talvez seus inícios na teologia tardo-medieval[11]. Segundo a interpretação de um autor recente[12], a *Metafísica dos Costumes* segundo Kant representaria a expressão mais rigorosa da tradição de uma *metafísica da liberdade* cujos inícios deveriam ser buscados na teologia do século XIII e que seria caracterizada pela radical distinção entre o ser humano como *ens morale*, definido pela *liberdade*, e os seres da natureza (*entia naturae*) definidos por sua essência e compreendidos nos quadros conceptuais da ontologia aristotélica. De acordo com essa interpretação, o *ser moral*, que seria propriamente a *pessoa*, só faria sua aparição histórica na trilha da moderna *metafísica da liberdade* que, procedendo da teologia medieval, passa por

10. Ver o capítulo sobre a Ética kantiana, *Introdução à Ética filosófica I*, op. cit., pp. 325-348.

11. Mais uma vez permitimo-nos remeter ao texto Ética e Razão moderna, *Síntese* 68 (1995): 53-85 (aqui, pp. 69-77). Ver igualmente T. Kobusch, *Die Entdeckung der Person*, op. cit., pp. 23-54.

12. Th. Kobusch, *Die Entdeckung der Person*, op. cit., pp. 162-164.

F. Suárez, por S. Pufendorf e pela escola do Direito Natural, pela *philosophia practica universalis* de Wolff e seus discípulos, por J. J. Rousseau, e por Kant, vindo a terminar na *Filosofia do Direito* de Hegel. A filosofia pós-hegeliana, por sua vez, seria assinalada por uma repetida crítica da *metafísica da liberdade*, que vai de A. Schopenhauer a Heidegger. Essa reconstituição histórica, abundantemente documentada, é presumivelmente influenciada pela leitura heideggeriana da metafísica ocidental como *ontoteologia*. Ela propõe um corretivo a essa leitura ao apresentar a tradição da *metafísica da liberdade* como não compreendida pelo paradigma heideggeriano. Trata-se, pois, de um novo ângulo de investigação do problema da *objetividade* do agir ético na Ética moderna e que, de resto, permanece no espaço teórico da inflexão *antropocêntrica* e da transposição da *ideonomia* clássica em *autonomia* do sujeito ético, representado como *ens morale* ou *pessoa*. Não é aqui o lugar para discutir o pressuposto heideggeriano de Theo Kobusch de que na Ética clássica, antes do advento do *ens morale*, a *especificidade* do sujeito ético, de Platão a Tomás de Aquino, ficaria obnubilada e mesmo absorvida pela metafísica do *ser* como *presença* na *Idéia* platônica e na *ousía* aristotélica. Essa tese nos parece suficientemente refutada pelos eventos teóricos incontestáveis que foram a antropologia platônica, a concepção aristotélica da Razão prática e do ser humano como sujeito ético e a antropologia cristã em que, pela primeira vez, é claramente exposta (Santo Agostinho) a distinção entre *livre-arbítrio* e *liberdade*, tematizada em grande estilo por Hegel[13]. Independentemente dessa contestável fundamentação histórica, a tese de Th. Kobusch confirma o refluxo para o espaço teórico da *subjetividade*, aqui ocupado pelo *ens morale* sobretudo em sua figura kantiana, do problema da *objetividade* do agir ético e do predicado de *universalidade* a ser atribuído ao *objeto* desse agir no seu nível mais elevado de conceptualização pela Ética como *ciência prática*. Com efeito, o tema da objetividade *em-si* do mundo ético não comparece explicitamente tratado no âmbito da *metafísica da liberdade*. Dentro dessa perspectiva julgamos igualmente discutível situar a ética hegeliana (ou a Filosofia do Espírito objetivo) simplesmente na linha da *metafísica da liberdade* reconstituída por Kobusch, uma vez que o *ens morale* em sua versão kantiana que estaria representado em Hegel

13. Ver *Introdução à Ética Filosófica I*, op. cit., pp. 387-389.

pelo momento dialético da *Moralidade* é suprassumido no mundo histórico da *Sittlichkeit* no qual a liberdade se realiza como Direito (*das Recht*) no domínio *objetivo* da sociedade familiar, da sociedade civil e do Estado[14].

É possível afirmar, no entanto, que o problema da estrutura *objetiva* do agir ético, de Platão a Hegel, se não levarmos em conta as variantes do *convencionalismo* e do *naturalismo* presentes na tradição empirista e que, de certa forma, suprimem os termos do problema tal como aqui o formulamos, oscila entre o modelo *ideonômico-teonômico* da Ética clássica e o modelo *autonômico* da Ética moderna. Na Ética contemporânea, o problema assume proporções e urgência sempre crescentes em virtude da tendência cada vez mais acentuada de nossa civilização para a formação de uma comunidade mundial. Na lógica dessa tendência eleva-se o apelo a um *ethos* universal, pois não há comunidade humana que não se constitua igualmente como *comunidade ética*. Como definir o horizonte *objetivo* desse *ethos* universal? Eis aí um dos temas dominantes no pensamento ético contemporâneo, mas é permitido pensar que as propostas até aqui avançadas para responder a essa interrogação decisiva não alcançaram, nem mesmo entre a *gens philosophica*, o consenso que as legitimaria como propostas viáveis[15]. Convém retomar a questão, e aqui o faremos na linha do modelo *ideonômico* clássico, mas obedecendo ao movimento dialético que nos conduziu da estrutura *subjetiva* à estrutura *intersubjetiva* do agir ético e nos impõe agora a passagem à sua estrutura *objetiva*.

1. 2 — Sabemos que todo movimento dialético tem como momento inicial o momento da *universalidade*. Dele parte a seqüência lógica dos momentos que irão integrar a estrutura inteligível do objeto que pretendemos compreender. Esse primeiro momento da *universalidade* irá mostrar-se como momento (dialeticamente) *abstrato*, devendo ser ulteriormente determinado pelos momentos da *particularidade* e da *singularidade*. Estamos, pois, diante da tarefa de pensar o horizonte *objetivo* para o qual se orienta a intencionalidade do agir ético ao transcender os limites *eidéticos* da estrutura *subjetiva* e da estrutura

---

14. Ver o capítulo sobre a Ética hegeliana, *Introdução à Ética filosófica I*, op. cit., pp. 370-402.

15. Ver as reflexões pertinentes de R. Spaemann na sua crítica ao "conseqüencialismo" ap. *Felicidade e Benevolência: ensaio sobre Ética*, op. cit., pp. 245-266.

intersubjetiva. Trata-se, em suma, de integrar o horizonte *objetivo* na seqüência lógica e no movimento dialético segundo os quais estamos tentando compreender as dimensões fundamentais do agir.

Vimos anteriormente que o momento da *universalidade* é constituído na estrutura *subjetiva* pelos atos fundamentais da Razão prática que são o *conhecer* e o *querer.* Conhecimento teórico-prático e vontade inauguram o movimento dialético do agir moral. A eles correspondem na estrutura *intersubjetiva* o reconhecimento e o consenso. Na dimensão *subjetiva* conhecimento e vontade têm como horizonte *objetivo* o Bem pensado e desejado como Bem simplesmente ou como Bem universal. Na dimensão *intersubjetiva* o Bem é intencionado na figura do *outro* reconhecido e aceito. A questão que agora se levanta diz respeito ao teor de *realidade em-si* que compete seja ao Bem universal seja ao *outro* no horizonte do Bem. Observe-se que não temos em vista a realidade simplesmente *empírica* dos objetos aos quais a Razão prática atribui o predicado da *bondade,* ou dos outros sujeitos reconhecidos e aceitos como *bons* na sua alteridade *ética.* Não é nesse plano elementarmente gnosiológico que surge o problema, mas no plano que pode ser dito propriamente *ontológico* da relação que se estabelece no agir ético entre o *ato* e o *universo ético* — a saber, o *ethos* na sua realidade especificamente ética compreendendo o mundo e os *outros* — ao qual o ato se refere. Em outras palavras, a questão que temos diante de nós diz respeito à compreensão do universo ético ou da realidade objetiva do *ethos* na dialética total do *agir ético.* Excluída a possibilidade de um *subjetivismo* ético absoluto, que teor de *realidade* atribuir ao *ethos* como objeto da *práxis* ética? Poderia a questão ser reduzida ao seguinte dilema: ou o ato é bom em razão do seu objeto bom, ou o objeto é bom porque participa da bondade do ato?

Na verdade, o dilema assim formulado acaba por simplificar uma situação teórica bem mais complexa. Com efeito, a relação entre o *agir,* individual e comunitário, e seu *objeto* se mostra como uma relação *dialética,* no sentido de que seus termos se referem um ao outro por meio de uma dupla *negação:* o ato *nega* o objeto em seu teor simplesmente empírico ou indiferente, pois com ele se relaciona justamente sob a razão do *bem;* e o objeto *nega* a autonomia do ato — ou do sujeito — na gênese total do *bem,* pois só ele confere ao bem um con-

teúdo *real*. A Ética clássica, sem explicitar sua natureza dialética, pensou essa relação à luz da noção de "medida" (*métron*), uma das categorias fundamentais do pensamento ético dos gregos[16]. A relação é pensada então como entrecruzamento (dialético) entre as noções de *mensura* e *mensurado*. A Razão prática (*intellectus practicus*) enquanto livre atividade *mede* o objeto a ser recebido no horizonte do bem; por sua vez, o objeto, enquanto real *em-si*, *mede* a capacidade da Razão prática que o acolhe e que, na sua finitude, é incapaz de produzir por si mesma o seu *objeto*. Na versão platônica a Ética clássica elevou ao absoluto, com a Idéia do Bem, a razão *mensurante* do objeto. Essa tradição platônica foi reinterpretada, na Ética cristã pela concepção agostiniana da *lex aeterna*, medida última e absoluta da bondade moral do ato, estabelecida por Deus, chamada por Agostinho de *mensura sine mensura* (*De Genesi ad litteram*, IV. 3, 8). A idéia da *medida absoluta* foi recebida por Tomás de Aquino, que, em seu comentário à *Ética de Nicômaco*, reintroduz na relatividade dos *bens* segundo Aristóteles a perspectiva platônica do Bem absoluto[17]. É justamente enquanto participante da *medida absoluta* que a realidade *objetiva*, sendo recebida como *bem* de acordo com a *medida* da liberdade da Razão prática, *mede* por sua vez a liberdade do ponto de vista do conteúdo efetivamente *real* do seu objeto[18].

O problema da estrutura *objetiva* do agir ético, a ser pensada dialeticamente, manifesta assim, no seu momento inicial de *universalidade*, uma face paradoxal que reflete o próprio paradoxo do *espírito no mundo*[19]. No domínio da Razão prática, esse paradoxo encontra, talvez, sua expressão mais eloqüente, pois nele a *interioridade* do ser humano, em seu recesso mais profundo, no qual ele se auto-afirma como ser *livre* e reivindica do modo mais radical a prerrogativa do *ser-para-si*, submete-se à medida de uma *realidade exterior* que subsiste *em-si*. Ora, somente nessa submissão o ser humano como ser ético

---

16. Ver *Escritos de Filosofia III: Ética e Cultura*, op. cit., p. 38, nota 8.

17. A propósito, ver L. Elders, La morale de Saint Thomas: une éthique philosophique? ap. *Autour de Saint Thomas d'Aquin, II*, Paris-Brugge, FAC éd.- Tabor, 1987, p. 9, onde são citados os textos tirados do comentário tomásico à *Ét. Nic.*.

18. Sobre a dialética da "medida" e do "mensurado" no conhecimento em geral e na Razão prática, ver J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute* (*Werke in acht Bänden 5*), pp. 48-98 (aqui, pp. 54-58; 93-96).

19. Ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 201-238.

poderá, paradoxalmente, alcançar o efetivo *ser-para-si*[20] e abrir-se, a partir exatamente dessa radical *interioridade*, à *universalidade* do Bem.

As categorias que exprimem, na concepção clássica, o horizonte objetivo ao qual se refere o agir ético pensado no momento lógico-dialético da *universalidade* são as categorias de Fim e de Bem entre as quais vigora uma inter-relação análoga à que, na estrutura *subjetiva*, se estabelece entre a razão e a liberdade. O *fim* conhecido pela razão é o *bem* do sujeito, e o *bem* ao qual a vontade deve consentir é o *fim* tal como a razão o conhece. *Fim* e *bem* exprimem, desta sorte, no nível da *universalidade*, o perfil *eidético* com que o objeto se apresenta à intencionalidade do agir ético. Convém, pois, expor na sua distinção e na inter-relação que as une essas duas categorias que sustentam a estrutura inteligível do universo ético.

Para bem conduzir essa exposição é necessário lembrar, preliminarmente, a propriedade fundamental que, conforme Aristóteles, distingue a atividade *prática* da atividade *poiética* (por ex., *Ét. Nic.*, I, 1, 1094 a 3-5) e segundo a qual a atividade prática tem primeiramente em si mesma o seu próprio *fim* e, como tal é, por sua natureza, *perfeição* (*enérgeia*) que se cumpre no agente e não se transfere a um objeto exterior[21]. Essa teleologia imanente deve compor-se com a realidade objetiva de um *fim* que transcende a finitude ontológica do agente já que este, enquanto finito, não pode constituir-se como fim *absoluto* para si mesmo. A dialética do *fim* reproduz, pois, o paradoxo da Razão prática finita, situando-se no próprio centro da tensão entre imanência e transcendência.

Esse paradoxo encontra uma ilustração exemplar na noção de *eudaimonía*, que, no ensinamento de Aristóteles, é o *fim* para o qual se dirige todo agir ético. Trata-se de uma noção rica de significado para um grego, mas cujos matizes temos dificuldade em captar. Deixando de lado a tradução por *felicidade*, considerada empobrecedora da riqueza semântica do termo grego, podemos entender a *eudaimonía*, na sua acepção aristotélica e que foi transmitida ao pensamento ético posterior até Kant, como a *realização* do agente ético no *bem* por

20. Sobre a significação antropológica da dialética *interior-exterior*, ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 224-225.

21. Ver *supra*, cap. 1, nota 15; e as reflexões de R. Spaemann, op. cit., pp. 46-47.

ele considerado como sendo o *melhor* e, portanto, como seu *fim*[22]. Nesse sentido a *eudaimonía* implica igualmente a auto-satisfação ou autocontentamento do agente. Esse o aspecto que historicamente prevaleceu na tradição do pensamento ético[23]. No entanto, atendendo à essencial *heteronomia* que pesa sobre o autocontentamento do ser humano, ligado à precariedade e transitoriedade dos objetos em cuja posse ele faz em geral consistir a sua *eudaimonía*[24], e que levou Kant a rejeitar o paradigma *eudemonista* na fundamentação da Moral, o pensamento ético desde Platão elevou ao nível do *universal*, ou seja, da *necessidade* inteligível, a natureza da relação entre o agir ético e seu *objeto*. Daqui decorre a posição arquetipal da Idéia do Bem da qual deriva a bondade para todo objeto do agir bom (*eu práttein*). A *eudaimonia* passa a ser pensada sob o signo do Bem, e o problema da relação entre o agir ético e seu objeto formula-se como problema do bem *melhor* ou mais *conveniente* (*tò prépon*), predicados que só podem ser pensados na perspectiva do bem *universal*, ou como *Idéia* platônica ou como *forma* aristotélica, ao qual o agir ético, sendo, por definição, tendência para o *melhor*, deve necessariamente referir-se[25]. Assim se estabelece a inter-relação, aparentemente paradoxal, do *subjetivo* e do *objetivo* no nível de *universalidade* do agir ético ou na estrutura inteligível da *eudaimonia* (Tomás de Aquino, *S T*, Ia. IIae., q. 1, a. 3, c.): do ponto de vista *subjetivo* ou na *imanência* do sujeito o *fim* é medido pelo *ato*, ou seja, pela inteligência que o avalia e pela vontade que a ele tende (na terminologia clássica essa face do *fim* é designada como *finis operantis*); do ponto de vista *objetivo* o *fim* como termo *real* da ação é medida do ato e, portanto, o *transcende* (face do

22. Ver *Introdução à Ética Filosófica I*, op. cit., pp. 118-120 e nota 24.

23. A primeira parte do livro de R. Spaemann, *Felicidade e Benevolência*, op. cit., pp. 17-116, é uma magistral reflexão sobre a concepção da Ética como doutrina da vida bem-sucedida. Diversas contribuições ao estudo dessa questão encontram-se igualmente em G. Bien (ed.) *Die Frage nach dem Glück*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1978. Algumas indicações em H. C. Lima Vaz, Quête du bonheur et foi chrétienne, ap. *Athéisme et Foi*, XXV-3 (1990): 197-212.

24. Virgílio: *Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi*
Prima fugit, subeunt morbi tristisque senectus
Et labor et durae rapit inclementia mortis
Georg. III, 66-68.

25. Com efeito, a contingência e precariedade dos bens particulares só podem ser superadas pela participação no Bem necessário e universal.

finis operis)[26]. Por conseguinte, todo ato ético começa por exercer-se nessa tensão entre a *imanência* de sua *perfeição* (*enérgeia*) como *forma* ou fim subjetivo do sujeito ético, e a *transcendência* do objeto como fim objetivo, do qual o ato recebe seu conteúdo *real* de bondade[27]. Sendo sujeitos *finitos* e *seres-no-mundo*, inscritos no círculo da categoria da *objetividade*[28], a universalidade do Bem não está presente em nós segundo a identidade absoluta do *espírito* e do *ser* como no Ser Absoluto, mas segundo a diferença (dialética) do bem no *sujeito* e do bem no *objeto*. Diferença que recupera, no entanto, a identidade (relativa) do ato e do objeto na estrutura teleológica que *finaliza* o ato pela bondade *real do* objeto e confere ao objeto, na imanência do ato, a razão formal de *fim* bom.

O *fim*, idêntico ao *bem*, desenha o horizonte do *Ideal da Razão prática* como foi designado por Kant e que pode ser aproximado, segundo uma distinção clássica, a partir de três direções: a direção da auto-realização ou da *eudaimonía* do indivíduo, na qual o fim é assumido no dinamismo total do agir ético que move o indivíduo para o *melhor*[29]: é o fim para-o-indivíduo (*finis cui intenditur*); a direção do fim como objeto *real* para o qual tende o movimento da Razão prática: é o fim em-si (*finis qui intenditur*); a direção do fim como síntese ou identidade dialética do fim-para-o-indivíduo e do fim-em-si: é o fim *real* e, como tal, *formalmente* assumido no ato moral, conferindo-lhe o seu perfil *eidético* ou a sua especificação (*finis quo intenditur*). A estrutura *objetiva* do agir ético no seu nível de *universalidade* define-se na convergência dessas três direções. Elas estão presentes em todo ato ético enquanto intenção do *bem*, que é o seu *fim*. É justamente nessa convergência que a qualificação ética do ato primeiramente emerge, devendo ser ulteriormente determinada segundo as condições de seu exercício.

---

26. Observemos que a primazia do *finis operantis* conduz a uma *moral da pura intenção*, criticada por Hegel na figura da "bela alma" (*Phänomenologie des Geistes*, VI, C; tr. br. II, pp. 119-134), ao passo que a primazia do *finis operis* conduz a uma *moral autoritária e extrinsencista*, justamente denunciada por Kant.

27. Ver J. de Finance, *Éthique Générale*, op. cit., pp. 317-318.

28. Ver *Antropologia Filosófica II*, op. cit., pp. 9-48.

29. No âmbito desse dinamismo situa-se a distinção clássica entre os *actus eliciti*, que são os atos próprios da vontade e os *actus imperati*, que são atos psíquicos de diverso tipo assumidos no dinamismo volitivo (*S T*, Ia. IIae., q. 18, a. 6, c.).

Consideremos agora o *bem* enquanto recebido pela Razão prática e, como tal, princípio efetivo da auto-realização do sujeito ou de sua *eudaimonía*. Nessa sua presença no sujeito o *bem* irá torná-lo participante da sua bondade *ontológica* ou da sua *perfeição* como ser[30]. A face do *bem* pela qual ele confere ao sujeito a sua perfeição e, como tal, é por ele desejado e apreciado (*Et. Nic.*, I, 1, 1094 a 2) é designada modernamente com o termo *valor*. O conceito de *valor*, incontestavelmente de origem ética[31], recebeu uma extensão muito ampla no pensamento contemporâneo a partir da primazia obtida em nossa cultura pelo valor *econômico* e inspirou mesmo uma vigorosa corrente filosófica em fins do século passado e primeira metade deste século[32]. Do ponto de vista da Ética, a utilização da idéia de *valor* mostrou-se dotada de uma significação muito rica e revelou extraordinária fecundidade heurística na obra de grandes moralistas ligados à corrente fenomenológica como Max Scheler[33] e Dietrich von Hildebrand[34].

A interpretação dominante do *bem* como *valor* deve ser explicada historicamente no contexto da inflexão antropocêntrica da Ética moderna uma vez que, na constituição do *valor*, a primazia é atribuída à capacidade de *avaliação* do bem por parte do sujeito livre. Desta

30. *In rebus autem unumquodque tantum habet de bono quantum habet de esse* (Ia. IIae., q. 18, a. 1, c.; ver Ia., q. 5, a. 1 c.).

31. Sobre sua gênese ver J. Maritain, *Neuf leçons sur les premiers principes de la philosophie morale*, lec. 9 (*Oeuvres Complètes*, IX, pp. 923-937); sobre a noção de *valor* no pensamento antigo ver J. Rist, *Human Value: a Study in Ancient Philosophical Ethics*, Leiden, E. J. Brill, 1982.

32. Ver o grande tratado sobre os *valores* de L. Lavelle, *Traité des Valeurs*, 2 vols. (col. Logos) Paris, PUF, 1951-1955); Jean Pucelle, *Les sources des valeurs: les relations intersubjectives*, Lyon-Paris, E. Vitte, 1957, e o sugestivo artigo de L. Dumont, La valeur chez les modernes et chez les autres, ap. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, pp. 222-262 (tr. br., Rio, Rocco ed., 1987). Sobre o aspecto gnosiológico-crítico dos "juízos de valor" ver H. Albert-H. Topitsch (eds.) *Werturteilstreit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971; Sobre o alcance ontológico dos "juízos de valor" ver J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, lec. III (*Oeuvres Complètes*, IX, pp. 785-808).

33. A obra fundamental de M. Scheler nesse campo é *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-1916); ver *Introdução à Ética Filosófica I*, op. cit., pp. 451-452.

34. As duas obras sistemáticas de D. von Hildebrand sobre a ética dos valores são *Ethik* (*Gesammelte Werke*, II) e *Moralia* (publicada após sua morte) (*Gesammelte Werke*, IX); ver igualmente, na mesma perspectiva, Johannes Hessen, *Ethik: Grundzüge einer personalistichen Wertethik*, Leiden, E. J. Brill, 1954.

sorte na Ética moderna prevalece a dimensão *axiológica*, patente, por exemplo, nas éticas utilitaristas, e condizente com o postulado inicial da *autonomia* do sujeito, ao passo que a Ética clássica deve ser caracterizada como uma Ética *ontológica*, na qual a primazia é reconhecida ao bem como *ser*. Independentemente, porém, dessas variantes históricas, a interpretação do bem como *valor* apresenta-se como um elemento constitutivo da *universalidade* objetiva da Razão prática. Com efeito, o *valor* é o *bem* assumido livremente na estrutura objetiva do agir ético. Ao tornar-se *medida real* da liberdade, o bem é *avaliado* pelo sujeito ético como sendo a *forma* efetiva da sua realização como ser livre e assume a forma do *valor*. Em outras palavras, o *valor* é o *bem* recebido no espaço da liberdade. Será, pois, sob o signo do *valor* que a Razão prática, ordenada estruturalmente para o *bem* na sua *universalidade*, irá realizar-se na *particularidade* das situações. Em face da multiplicidade dos bens a serem *avaliados* ela deverá exercer-se como *livre-arbítrio* na escolha desses bens. A intencionalidade *objetiva* do agir ético verá então projetar-se no horizonte *universal* do *bem*, de um lado, a polaridade entre *valor* e *contravalor* pendente *subjetivamente* das opções da liberdade e, de outro, a multiplicidade hierarquizada dos valores segundo o conteúdo *objetivo* dos bens que neles se exprimem. É nesse contexto que se coloca a questão decisiva da determinação de "valores fundamentais" (*Grundwerte*)[35], que deverão assegurar a passagem do *universal* ao *particular* na estrutura objetiva do agir ético.

2. PARTICULARIDADE OBJETIVA DA RAZÃO PRÁTICA

2. 1 - As categorias de Fim, Bem e Valor desenham, por conseguinte, o horizonte objetivo *universal* do agir ético. Sabemos no entanto que, considerado do ponto de vista do movimento dialético do agir, o momento da *universalidade* é um momento *abstrato*. Como tal deverá receber sua determinação *concreta* a partir do momento da *particularidade* ou da *situação* histórica e existencial do agente. Convém, porém, chamar a atenção mais uma vez para a significação aqui atribuída ao termo *abstrato*. Não se trata de um momento sem teor de *realidade* na estrutura do movimento dialético. Ao contrário ele é,

35. W. Korff, *Handbuch der christlichen Ethik*, op. cit., I, p. 124.

enquanto intrinsecamente determinável por uma *diferença* que resulta do próprio movimento entendido como "alma" (Hegel) da realidade *concreta*, a condição primeira de possibilidade para que essa realidade possa ser pensada como inteligível[36]. Desta sorte, o concreto *particular* ou *singular* só é *real* — e, como tal, *racional* — na medida em que essa realidade resulta inteligivelmente do *universal* como do seu fundamento. Não se tem em vista, pois, aqui, a realidade puramente *empírica* ou simplesmente *factual*, mas a realidade *inteligível* participando, de alguma maneira, da necessidade do *conceito* e podendo, desta sorte, ser assumida na lógica do discurso. Essa observação torna-se mais oportuna no caso da estrutura *objetiva* do agir ético pois este, ao passar da limpidez inteligível do horizonte da *universalidade* para a complexa e muitas vezes confusa e enigmática *particularidade* da situação do agente, oferece-nos a imagem de um agir que, aparentemente, poderia ser explicado plenamente pelas *condições* de todo tipo, intrínsecas e extrínsecas, que o envolvem e se apresentam como *sine quibus non* para o seu exercício. Em outras palavras, reaparece aqui a distinção fundamental entre *condição* e *causa* ou entre compreensão explicativa e compreensão filosófica e é necessário dar primazia, do ponto de vista filosófico, na compreensão da estrutura objetiva do agir, à linha *causal* do ato que procede do momento da *universalidade*. Em outras palavras, o agir ético *situado* é filosoficamente explicável como agir *objetivo* na medida em que, rompendo a espessa teia das *condições*, sua intencionalidade profunda permanece orientada para o Bem que é o seu Fim, e para o Valor.

É, pois, em meio à complexidade de uma *situação* na qual intervêm os mais variados fatores, seja intrínsecos seja extrínsecos ao sujeito, que a Razão prática irá conduzir o agir ético a determinar-se objetivamente como agir efetivamente concreto. Enquanto *condicionantes* tais fatores integram necessariamente o momento da *particularidade* na dialética do agir pois é neles que a Razão prática, como Razão universal partindo dos *princípios* (*sindérese*), exerce, como razão particular, sua função diretriz na *deliberação* e na *escolha* segundo os critérios da *objetividade* (ver *supra* cap. 2, 2.1).

36. O *universal dialético* não deve ser confundido, pois, com o *universal genérico* da lógica aristotélica.

Os fatores intrínsecos ao sujeito que condicionam sua *situação* e interferem na relação entre o agir ético e a realidade objetiva do bem da qual lhe advém a forma do *agir bom* (*eu práttein*) podem ser compreendidos na noção geral de *afetividade* (*páthe* ou *passiones* na terminologia clássica), já antes examinada (*supra*, cap. 2, 2.2 e 2.3). Aqui, no entanto, a afetividade é considerada não prioritariamente do ponto de vista da sua energia pulsional a influir no comportamento do indivíduo, mas enquanto traduz as influências externas que estão na sua origem e, nesse sentido, integram-se no complexo das condições objetivas da *situação*. Essa influência externa mostra-se nitidamente, por exemplo, no *objeto* do desejo (*epithymía*), analisado por Platão e Aristóteles como pulsão fundamental da afetividade. São, no entanto, os fatores *extrínsecos* a influir mais visivelmente na formação do complexo de *condições* que circunscreve o espaço real de exercício do agir ético. Esses fatores procedem fundamentalmente da *historicidade* do *ethos*, horizonte objetivo imediato da *práxis* ética. Com efeito, o *ethos* como portador dos *fins* e *valores* a serem assumidos pela *práxis* manifesta-se concretamente no corpo *histórico* de uma sociedade cuja organização, tradição cultural e estrutura política obedecem a um conjunto de condições e circunstâncias de toda ordem. São essas condições e circunstâncias que concorrem para que a sociedade e seu *ethos* adquiram uma fisionomia histórica própria e inconfundível. Nessa, por outro lado, deverão estar presentes, como manifestação da racionalidade profunda e universal do *ethos*, os traços que definem o horizonte objetivo *universal* do agir ético em termos de *fins* e *valores* a serem *determinados* justamente na particularidade das *situações* e na peculiaridade dos *ethea* históricos.

Para assegurar a natureza *ética* da *práxis* na imensa variedade das tradições e das situações, a experiência do *saber ético* e, posteriormente, sua explicitação racional na *ciência do ethos* ou Ética atribuíram a determinação do horizonte objetivo do agir ético como horizonte de fins e valores *universais* a um sistema de *normas* e *leis*. Traduzindo a experiência das diversas tradições éticas, a *norma* e a *lei* cumprem uma função *mediadora* entre a universalidade abstrata das categorias de *valor* e *fim* e a particularidade concreta do agir em situação. Desta sorte elas prolongam no nível da *particularidade* a linha *causal* da Razão prática que opera no agir pela inter-relação dialética de inteligência e liberdade.

O termo *norma* (do latim *norma,* esquadro, instrumento para medida de ângulos) é uma metáfora geométrica que encontramos já em uso no latim clássico no sentido de *regra* ou *modelo,* mas que apenas recentemente adquiriu a significação codificada com que hoje é usado em diversos campos: normas *éticas, jurídicas, econômicas, técnicas, estéticas, religiosas* etc.... Embora terminologicamente ausente da linguagem da Ética clássica, o conceito de *norma* está presente na própria natureza do agir ético na medida em que este recebe de seu objeto, o *ser como bem,* a injunção do *dever-ser* e deve submeter-se à regra (ou *norma*) desse dever-ser. Nesse sentido a *norma ética* se inscreve no horizonte objetivo do agir como *determinação,* para o sujeito, do bem universal que *deve* ser feito segundo o primeiro princípio da moralidade (*bonum est faciendum*). Ela é a prescrição do *valor* nas circunstâncias concretas da ação e assim foi caracterizada como o "esteio da formação" (*Gestaltungsträger*) ética da existência humana[37]. Por sua gênese dialética e por sua posição mediadora na estrutura *objetiva* do agir ético, a *norma* está intrinsecamente ligada à natureza *universal* da Razão prática: ela orienta o finalismo do agir e traduz as exigências do *valor* na particularidade das situações. Uma das raízes das dificuldades enfrentadas pelo problema atual da universalização das *normas* e da relação entre *norma* e *valor* reside, sem dúvida, no abandono da pressuposição de um fundamento *universal* na análise do agir ético[38]. De um lado a *norma* transcende, por definição, as esferas *subjetiva* e *intersubjetiva* do agir, que a ela se referem como instância *objetiva*; por outro lado, está intrinsecamente ligada à atividade *cognoscitiva* da Razão prática, pois seu conhecimento é essencial para sua validez em face do sujeito. Esse conhecimento é regido, por sua vez, pelo "princípio da transparência"[39], não tendo sentido uma norma obscura ou

37. Ver W. Korff, Normen als Gestaltungsträger des menschlichen Daseins, ap. *Handbuch der christlichen Ethik,* op. cit., I, pp. 114-125. No mesmo volume ver o texto de W. Korff-G. Hunold (pp. 126-164) sobre a autoridade da norma e sua permanência natural e histórica.

38. Daqui provém a ênfase no estudo metaético da noção de *norma* ou de sua estrutura lógico-lingüística, cuja inegável importância não pode, porém, relegar à margem a consideração da natureza especificamente *ética* da norma e sua função mediadora na estrutura do agir ético. Sobre a relação entre *norma* e *valor* ver o artigo de Ruwen Ogien, Normes et Valeurs, *Dictionnare d'Éthique et philosophie morale,* op. cit., pp. 1052-1064 (bibl.); e sobre a lógica das normas em sentido amplo, G. Kalinowski, *Logique des Normes,* Paris, PUF, 1971.

39. W. Korff, Normen als Gestaltungsträger, art. cit., p. 115.

incompreensível. A transcendência da *norma* foi explicada na história da Ética ou a partir da realidade objetiva do *bem* e do *valor* (heteronomia normativa do objeto) ou a partir da liberdade do sujeito que opera passagem da *máxima* à *norma* universal (autonomia normativa do sujeito). Em qualquer das hipóteses a norma só é tal na medida em que participa de alguma forma de *universalidade*. Somente assim as normas podem ser entendidas como "princípios reguladores do modo com que o ser humano (como sujeito ético) interpreta, ordena e dá forma ao seu agir"(W. Korff). Como expressão do *valor* as normas não apenas regulam o agir mas se manifestam *prescritivamente* na medida em que são o conteúdo *objetivo* da obrigação moral. Essa prescrição ou obrigação está explicitamente indicada na função diretriz da norma (o que *deves* fazer), designada sob esse aspecto como "norma-guia" e "norma preceito"[40].

Sendo a *norma* a expressão e prescrição do *valor* na complexidade da situação na qual o agir ético deve exercer-se, à hierarquia dos valores deve corresponder uma hierarquia das normas, e assim sucede efetivamente nas diversas tradições éticas. A lógica dessa hierarquia conduziu, na Ética estóica e, mais explicitamente, na Ética cristã, a atribuir às formas mais elevadas da norma a natureza de *leis* (em sentido analógico) *universais*. Segundo essa lógica, a *lei natural* e a *lei divina* (idênticas no Estoicismo, distintas na Ética cristã) são consideradas as *normas últimas* do agir ético. Na Ética moderna a concepção do Direito Natural, não obstante a profunda diferença que a distingue da concepção antiga, conserva a significação de norma última do agir ético, fundada nas exigências de uma *natureza* pensada na sua *autonomia*, conseqüência do desaparecimento da noção de *lex aeterna*[41].

A importância assumida pela noção de *consciência moral* na tradição da Ética cristã e na Ética moderna e a atribuição do conceito de *norma* (em sentido impróprio) *subjetiva* última do agir ético à consciência, a ser obedecida em qualquer circunstância, levaram a reflexão ética a dar ênfase ao problema da *norma objetiva* próxima do

40. J. Maritain designa essa forma da norma como *norme-pilote;* ver *Neuf leçons sur les premiers principes de la philosophie morale,* op. cit., lec. 6 (*Oeuvres Complètes,* IX, pp. 873-875).

41. A dimensão ética do Direito Natural moderna está presente em um dos seus primeiros teóricos, S. Pufendorf; ver Th. Kobusch, *Die Entdeckung der Person,* op. cit., pp. 71-82.

agir moral. Ela deve fundamentar a correspondência entre a consciência moral como norma *subjetiva* e o bem *objetivo* do qual deriva a sua verdade . A questão foi discutida sobretudo entre os moralistas herdeiros da tradição clássica, uma vez que só adquire pleno sentido dentro de uma concepção *heteronômica* da Ética[42]. Entre as soluções propostas prevaleceu a que se inspira na noção aristotélico-estóica da "reta razão" (*orthòs lógos*). Conservando a metáfora geométrica da "norma", ela exprime a relação entre o bem *objetivo* como *princípio* ordenador do ato moral e a Razão prática como sua *forma* subjetiva. Nesse sentido, conforme ensina Aristóteles (*Et. Nic.*, VI, 13, 1144 b 17-28), a virtude pressupõe sempre (sendo essa a verdade do ensinamento socrático) a união com a sabedoria prática (*phrónesis*), ou seja, com a "reta razão" (*orthòs lógos*)[43]. A "reta razão" inscreve-se assim, do ponto de vista da *objetividade* do agir, na linha da causalidade *formal* segundo a qual o agir é especificado como *bom* ou *mau*. Ela se apresenta, portanto, como regra ordenadora dos meios e dos fins, e informa a estrutura teleológica do agir em meio ao universo de bens e valores que ao agente se oferecem.

Recentemente a idéia da *norma* como *forma* do agir ético foi objeto de críticas que propugnavam a primazia da idéia de *modelo* como mais apta para explicar a identidade objetiva do agir ético ou a permanência das mesmas virtudes na tradição ética[44]. O *topos* do *modelo* é, com efeito, dos mais antigos na tradição do *saber ético* e dele serviu-se Aristóteles para ilustrar o exercício da virtude da *phrónesis* (*Et. Nic.*, VI, 7, 1141 b 3-4; ver III, 4, 1113 a 29-b 2), sendo igualmente, com o apelo ao seguimento de Cristo, uma das fontes do ensinamento ético cristão. No entanto, a idéia de *modelo* supõe a idéia de *norma* como regra objetiva da Razão prática, pois o *modelo* se reconhece justamente como realização mais perfeita das normas socialmente aceitas[45].

---

42. Ver J. de Finance, *Éthique Générale*, op. cit., pp. 157-168.

43. Tomás de Aquino: *Bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem*, Ia. IIae., q. 19, a. 3, c.; ver *Q. d. De Malo*, q. 2, a. 4.

44. Ver, por exemplo, D. Mieth, Sentido da experiência vital do homem: para uma teoria do modelo ético, *Concilium* 12 (1976): 16-34; G. Fourez, *Choix éthique et conditionnement social*, Paris, Le Centurion, 1979, pp. 84-108.

45. A idéia do "modelo" ou paradigma absoluto, presente em Platão como Idéia do Bem, encontra um correspondente — diferenciado, no entanto, pela distância ontológica decisiva que vai d*a Idéia* à *Pessoa* — na revelação do Cristo-exemplar, identidade absoluta da *norma* (*Logos*) e do *ser*: *Jo* 1,1-20; *Cl* 1,14-23.

A distinção entre *norma* e *lei* tem seu fundamento no diferente uso da Razão prática do qual cada uma dessas categorias recebe sua *forma*. Com efeito, no caso da *norma* a Razão prática regula o agir na linha de sua causalidade *intrínseca* à atividade e perfeição do agente. A *norma* deve ser conhecida e aceita internamente e, como tal, é a forma *objetiva* segundo a qual a *universalidade* do Bem e do Valor é determinada na *particularidade* das situações. No caso da *lei*, a regulação do agir se dá a partir de uma instância *extrínseca* ao sujeito e que se constitui como instância inerente ao *ethos* mas apresentando-se como formalmente autoritativa, prescritiva e coativa. A *lei* é, pois, uma peculiar manifestação social da *norma* que surgiu como necessidade histórica no curso da evolução do próprio *ethos*. Com efeito, se a *norma* se constitui como referência *objetiva* na estrutura interna do agir ético, derivando *imediatamente* a sua obrigatoriedade do Bem conhecido e amado, a *lei* pode ser interpretada como a *norma* fixada ou codificada na sua objetividade ao se impor como regra *exterior* do agir e ao fundamentar a sua obrigatoriedade no Bem *mediatizado* socialmente por uma autoridade legisladora e reconhecida como tal.

A propriedade da *lei* de obrigar exteriormente deu origem à etimologia clássica, hoje reconhecida como errada, do termo latino *lex*, derivando-o de "ligar": *dicitur lex a ligando* (*S T*, Ia. IIae. q. 90, a. 1, c.). Na verdade, a etimologia de *lei* em grego e em latim mostra uma curiosa complementaridade que é essencial ao conceito. Em grego, *nómos* procede de *némein*, que significa *distribuir* ou *partilhar* e indica o caráter de eqüidade (*eunomía*) ou igualdade (*isonomia*) da lei, a mesma para todos. Em latim, *lex* vem de *legere*, que significa *reunir* ou *recolher* (mais tarde *ler*, *reunir* na compreensão os sentidos de um texto) e indica o caráter abrangente da lei que deve compreender todos os casos.

A reflexão sobre a *lei* na tradição ocidental tem início no pensamento grego e é um dos mais importantes capítulos da incipiente ciência do *ethos*[46]. Ela acompanha a formação da *politeía*, ou constituição das leis da *pólis*, assinalada sobretudo pela obra legisladora de Sólon e pela reforma de Clístenes em Atenas. Platão aparece como

46. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 48-52.

o grande filósofo da *lei* (*Górgias, Críton, República, Político, Leis*) tendo meditado profundamente sobre sua natureza, sua necessidade social, sua soberania moral. A herança platônica é recebida por Aristóteles, que, porém, orienta a reflexão sobre a *lei* de acordo com as diretrizes do seu ensinamento ético (ver *Et. Nic.*, V, 10, 1137 a 31 — b 34; *Pol.* II, sobre a melhor *politéia*). A intrínseca relação entre Ética e Política que Aristóteles recebe de Platão permite realçar a natureza moral da *lei*, que permanecerá incontestada ao longo de todo o pensamento antigo. O tema da *lei* foi igualmente objeto privilegiado da reflexão estóica[47]. Essas diversas correntes encontram-se em Marco Túlio Cícero, sobretudo nas suas obras de filosofia política que, conquanto incompletas, constituem atualmente a referência maior para o estudo da noção filosófica de *lei* na sua transposição da tradição grega para a latina: o *De Re Publica*, do qual boa parte dos livros III, IV e V se perdeu, e o *De Legibus*, interrompido ao fim do livro III. A Ética cristã, como já anteriormente observamos, leva a cabo com Santo Agostinho uma extensão analógica do conceito de *lei*, estendendo-o ao governo universal da Providência divina sob a designação de *lex aeterna* (por exemplo, *De Libero Arbitrio*, I, 6, definição inspirada em Cícero, *De Legibus*, I, 6, 18)[48]. Mas a síntese aparentemente definitiva da concepção clássico-cristã de *lei* foi obra de Tomás de Aquino (*S T*, Ia. IIae, qq. 90-97).

A separação moderna entre Ética e Política incidiu profundamente sobre o conceito de *lei* dando origem a um paralelismo conceptual entre *norma* e *lei* e reforçando o extrinsecismo da *lei*. Essa passa a ser pensada em função do problema da origem da *sociedade* mediante o pacto social que põe fim ao *estado de natureza*. A noção de *lei* sofre então de um dualismo entre a *lei natural*, herança inalienável do *estado de natureza*, e a *lei positiva* derivada do exercício do poder na sociedade em virtude do pacto de submissão. Tal é o paradigma que preside à reflexão moderna sobre a *lei* tanto entre os filósofos a partir de Hobbes quanto entre os juristas a partir de Pufendorf. Ele encontra uma expressão canônica na *Metafísica dos Costumes I, Doutrina do*

---

47. Ver *Introdução à Ética Filosófica I*, op. cit., p. 158.

48. Sobre a noção de *lex aeterna* em Santo Agostinho, ver a nota de F. de Capitani, *Il "De libero arbitrio" di Santo Agostino*, Milão, Vita e Pensiero, 1994, Intr., pp. 99-100, nota 275.

Direito, de Kant, vindo a inspirar igualmente o voluntarismo subjacente à concepção de *lei* no positivismo jurídico[49].

O pensamento ético ocidental conhece, desta sorte, dois grandes modelos conceptuais segundo os quais é definida a noção fundamental de *lei*, e que se formulam de acordo com a primazia do *bem* ou do *sujeito* que caracterizam respectivamente a Ética antiga e a Ética moderna. Ao primeiro modelo podemos denominar *nomotético*[50], pois nele a posição (*thésis*) da *lei* (*nómos*) tem como fundamento imediato a ordem e hierarquia dos *bens* objetivamente convenientes à comunidade, conhecidos, apreciados e formalizados como *lei* pelo legislador (*nomothétes*). Designamos o segundo modelo como *hipotético* pois nele a posição da *lei* decorre imediatamente da suposição (*hipóthesis*) que faz depender a estabilidade do corpo social e a satisfação das necessidades e carências dos indivíduos do exercício do poder capaz de ditar a *lei*. No primeiro modelo, a *lei* é expressão de uma ordem *objetiva* de bens; no segundo ela atende às exigências *subjetivas* dos indivíduos, reunidos contratualmente por hipótese no corpo social. O modelo *nomotético*, por sua vez, conheceu duas variantes: na Ética clássica assumiu a forma de um modelo *cosmonômico* pois é a ordem do *kósmos*, ideal no platonismo, natural no aristotelismo e no estoicismo, que se espelha na *lei*; na Ética cristã o modelo é *teonômico* pela participação da lei natural à lei divina (*lex aeterna*). Já na Ética moderna o modelo *hipotético* é essencialmente *politonômico*, uma vez que nele a *lei* se compreende unicamente no interior da esfera política, ou como *lei natural*, recebida do "estado de natureza" ou como *lei positiva* procedendo na sua efetiva promulgação do *poder* reconhecido no "estado de sociedade".

A concepção clássica atribui uma significação *ética* à *lei*, situando-a, juntamente com a *norma*, entre as categorias que constituem o horizonte *objetivo* do agir ético na *particularidade* das situações histórico-sociais. Com efeito, tanto a *norma* quanto a *lei* recebem naquela concepção o seu estatuto *deontológico* (o dever-ser) do *bem* objetivo,

---

49. Sobre o estado atual da reflexão ético-jurídica sobre a noção de *lei*, ver o artigo de J.-F. Kervegan, La loi et l'obligation, *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 855-862 (bibl.) e sobre a noção de *lei natural*, John Finnis, Loi naturelle, *ibid.*, p. 862-874 (bibl.).

50. Ver o capítulo Ética e Direito, ap. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 135-180.

que se manifesta no sujeito sob a forma da *obrigação*. No caso da *norma* o bem é interiorizado no sujeito como *reta razão,* a cujo ditame responde a *obrigação moral*. No caso da *lei* o bem se comunica ao sujeito pela mediação de uma instância exterior que é o poder socialmente legitimado e a essa comunicação do bem corresponde a *obrigação civil*. Ambas, porém, estão intrinsecamente ligadas entre si pelo vínculo comum com o bem *objetivo*. O exercício da *obrigação civil* deve, pois, implicar a *obrigação moral* ou, em outras palavras, a consciência *cívica* deve proceder da consciência *moral*. Já na concepção moderna a relação entre a *norma e a lei* permanece puramente extrínseca dado o caráter convencional da *lei* e o voluntarismo subjacente à explicação da sua gênese. A obrigação *cívica,* nesse caso, surgindo independentemente da obrigação *moral,* acaba não reconhecendo outros vínculos a não ser a conveniência do sujeito ou a coatividade da lei.

O *Direito* é correlativo à *lei* e, como tal, está presente no horizonte *objetivo* do agir ético. É sabido como o problema das relações entre Ética e Direito constitui hoje um dos temas mais freqüentes na literatura ética e na filosofia jurídica[51]. Aqui iremos nos limitar a uma breve reflexão sobre a significação do Direito como componente da estrutura objetiva do agir ético.

O recurso à metáfora geométrica aparece de novo na etimologia do termo e dos seus correspondentes em grego e em latim. "Direito" é o que está conforme à regra ou à lei (*droit, diritto, derecho, right, das Recht*). Em grego *díkaion* é o que está de acordo com a *díke,* e em latim *justum* o que é medido pelo *jus.* Essa etimologia nos põe na pista da significação clássica do Direito[52]. O Direito é concebido como sendo a *realidade objetiva* ou a *res* (coisa) enquanto, ao ser submetida à medida da *lei,* pode ser partilhada entre os que a ela estão submetidos. Como tal é *díkaion* ou *justum* (*ipsa res justa, S T,* IIa. IIae, q. 57,

---

51. Ver H. C. Lima Vaz, Ética e Justiça: filosofia do agir humano, *Síntese* 75 (1996): 437-454.

52. Indicação bibliográfica sobre a gênese histórica da noção de Direito: Aristóteles, *Et. Nic.,* V, 1-9; M. T. Cícero, *De Legibus*; Tomás de Aquino, IIa. IIae. qq. 57-58; F. Suárez, *De Legibus* (*Opera omnia,* v. V-VI); S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium* (1672); L. Lachance, *Le Concept de Droit selon Aristote et Saint Thomas,* Paris, Sirey, 1970; M. Villey, *Le Droit et les Droits de l'homme,* Paris, PUF, 1983; F. Catalan *et al., Le Droit* (Philosophie, 9), Paris, Beauchesne, 1983; F. Böckle-F. Böckenford, *Naturrecht in der Kritik,* Mainz, M. Grünewald, 1973; O. Cayla, Le Droit, *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale,* op. cit., pp. 439-446 (bibl.).

a. 1 c.). Ao ser assumida na esfera do *direito* a realidade objetiva (pessoas, atos, coisas) é *negada* em sua particularidade empírica e recebe, pela *mediação* da *lei*, a qualificação universal da "regra da justiça" constituindo-se em *res justa*. Há aqui uma relação dialética que se estabelece entre a norma objetiva *imanente* (a reta razão), suprassumida pela norma objetiva *transcendente* enquanto codificada no texto escrito (a lei), constituindo-se então em *medida* que confere ao objeto real o predicado do direito (*res justa*)[53]. O conjunto das realidades medidas pela regra do direito constitui a ordem jurídica propriamente dita ou a esfera do *direito objetivo* no sentido estrito. Se pensarmos a gênese do Direito segundo uma analogia de atribuição, à noção de *direito objetivo* compete a propriedade lógica de *primeiro analogado*, em função do qual a atribuição do *direito* se estende à faculdade permanentemente atribuída ao ser humano inteligente e livre de beneficiar-se da regra do direito ao reclamar o que lhe é devido (*direito subjetivo*). A primeira formulação desse tipo de *direito* deve-se provavelmente a G. de Ockham[54]. Como mostrou Hegel (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 4) a reciprocidade entre *direitos e deveres* impõe ao *direito subjetivo* uma essencial dimensão ética[55], submetendo-o às exigências da *justiça*.

Temos assim constituído o horizonte *objetivo* do agir ético no qual é concretamente determinada, na *situação* particular da comunidade e do agente ético, a *universalidade* abstrata do Bem e do Fim. A unidade desse horizonte é traçada pela relação dialética que une *norma*, *lei* e *direito*. A *norma* da *reta razão* ordena a Razão prática na apreciação do Bem como Valor objetivo para o sujeito[56]. A *lei*, por sua vez, con-

53. Tomás de Aquino, *S T*, IIa. IIae, q. 57, a. 2 c.: "(...) *illius operis justi quod ratio determinat, quaedam ratio praexistit in mente quasi quaedam prudentiae regula. Et hoc, si in scriptum redigatur vocatur lex; est autem lex, secundum Isidorum constitutio scripta; et ideo lex non est ipsum jus, proprie loquendo, sed aliqualis ratio juris*".

54. Essa é a tese de M. Villey, exposta sobretudo no seu livro *Le Droit et les droits de l'homme*, op. cit.; ver, no entanto, a discussão dessa tese em Th. Kobusch, *Die Entdeckung der Person*, op. cit., pp. 33-35; ver M. Villey, *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique*, Paris, PUF, 1977, pp. 111-174.

55. J. de Finance, *Éthique Générale*, op. cit., pp. 271-272.

56. A apreciação do *valor* cumpre-se na forma de uma *experiência*, tendo como *condição* e *predisposição* fundamentais uma forte componente *afetiva*. Ver D. von Hildebrand, *Ethik* (*Gesammelte Werke, II*), pp. 29-82; 135-176; Id. *Moralia* (*Gesammelte Werke, IX*), pp. 64-80; 91-98); J. Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, lec. III (*Oeuvres Complètes*, IX, pp. 791-800).

fere ao Bem ordenado pela *norma* uma objetividade transcendente ao agente individual, tendo em vista sua participação no *bem* da comunidade (*bonum commune*) e, como tal, ela obriga em razão de si mesma (Ia. IIae., q. 90, a. 1 c.). Assim considerada a *lei* pode ser dita, por uma extensão analógica, a *razão reta* da comunidade, ressaltando-se, desta sorte, a sua essencial racionalidade[57]. O *bem comum* pode ser então partilhado em razão do *direito* segundo as regras da *eunomia* (eqüidade) e da *isonomia* (igualdade). Uma objeção corrente contra o vínculo conceptual entre *norma da moralidade*, *lei* e *direito* invoca a natureza *exterior* da obrigação imposta pela *lei* e pelo *direito*, assegurada pela *coatividade* inerente à *lei* e exercida pelo poder legítimo[58]. No entanto, sendo embora a coatividade uma propriedade da *lei*[59], não pertence à sua essência pois a *lei* é, essencialmente, *forma* da *ação justa* (do que a aplica e do que a cumpre). Ora, a ação justa é, por definição, ato da virtude da *justiça*, que é a primeira entre as virtudes morais (ver *S T*, IIa. IIae, q. 58, a. 3, c; a. 12, c.). Por conseguinte a aplicação da *lei* e o exercício do *direito* devem estar sempre compreendidos no âmbito da prática da *justiça* (IIa. IIae, q. 57, a. 1, c.) não apenas como *regra* mas, sobretudo, como *virtude* no administrador e no beneficiário do *direito*. Nesse sentido é permitido estabelecer uma correlação entre a gênese histórica da *lei* e do *direito* e a essência *moral* do ser humano, manifestada na atividade *prática* da sua Razão, sendo válida a ilação: há *lei* e *direito* porque o ser humano é um *ser moral*. Como *ser moral*, ele é *livre*. Se dermos à noção de *direito* uma significação abrangente como termo da dialética que articula a *norma* à *lei* e a *lei* ao *direito* aparece-nos plenamente justificada a definição hegeliana do *direito* como sendo "o reino da liberdade realizada" (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 4).

---

57. Essa racionalidade é explicitada na definição clássica transmitida por Tomás de Aquino: *ordinatio rationis in bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata* (Ia. IIae., q. 90, a. 4 c.).

58. Ver I. Kant, *Metaphysik der Sitten I, Rechtslehre, Einf.*, *A - E* (ed. Weischedel, IV, pp. 336-341).

59. "(...) *lex de sui ratione duo habet: primo quidem quod est regula humanorum actuum; secundo quod habet vim coactivam*" (Ia. IIae. q. 96, a. 5, c.; ver q. 90, a. 3, ad 2m).

3. SINGULARIDADE OBJETIVA DA RAZÃO PRÁTICA

3. 1 - A primeira parte, que estamos terminando, de nossa introdução *sistemática* à Ética filosófica levou-nos, através de um longo percurso analítico, a enumerar as categorias fundamentais com que a tradição do pensamento ético pensou o *agir ético* ou a ação moral em seus diversos aspectos. Atendendo à intenção *sistemática* de nossa exposição tentamos organizar as categorias do agir ético de acordo com o movimento dialético que as unifica como *ato* do agente. A lógica desse movimento articula, como sabemos, os três momentos do *universal*, do *particular* e do *singular* que se ordenam no sentido de um proceder do *abstrato* ao *concreto*, resultando finalmente no *singular* como *concreto* inteligível que contém em si os momentos do *universal* e do *particular*, constituindo-se, assim, como o *universal* determinado pela mediação do *particular* na *singularidade* do ato. Essa estrutura inteligível nos permite compreender o *agir ético* ou a ação moral não apenas como um evento aleatório de nossa vida de seres conscientes e livres e que reconhecemos somente por meio de seus efeitos empíricos, mas como um *ato* posto pela afirmação primordial *Eu sou*, que por meio dele nos *exprime* como sujeitos ativos na *ordem prática*, ou seja, agentes de nossa auto-realização como seres inteligentes e livres. Com efeito, os momentos que articulam a estrutura inteligível do agir ético são momentos constitutivos da *necessidade* do conceito com que o agir pode ser pensado e situam-se na linha *causal* do ato ou da sua inteligibilidade intrínseca. Em outras palavras: à questão *por que o agir ético?* a resposta, como já mostrara exemplarmente o Sócrates platônico na sua resposta a Cebes (*Fédon*, 98 b 7-99 a 4), deverá começar por invocar a abertura intencional da inteligência e da vontade ao Bem universal que se apresenta necessariamente sob a razão de Fim e, a partir daí, desenrolar o fio dialético das categorias implicadas nessa intencionalidade primeira e fundamental da Razão prática pela qual o ser humano se constitui necessariamente em *ser moral*. Ora, o movimento intencional da Razão prática orientada para o Bem vai além da finitude e da condição mundana do *Eu sou*. Ele encaminha a Razão prática na direção do reconhecimento e acolhimento do *outro Eu* no horizonte do Bem dando origem à comunidade ética, e aponta finalmente para a realidade *objetiva* do Bem que se apresenta como medida transcendente do teor de *bondade* no agir do indivíduo e no *ethos* da comunidade.

Uma objeção freqüente deve ser considerada no curso desse "trabalhoso esforço do conceito" (Hegel) que vamos desenvolvendo. A complexidade analítico-dialética que atribuímos ao agir ético corresponderá à aparente simplicidade existencial do ato? O que há de mais simples do que uma ação moral praticada quase espontaneamente como fazer um ato de justiça ou dizer a verdade? Não será ela explicável mais persuasivamente por um sentimento inato de bondade como queria Rousseau ou por atitudes e emoções típicas suscitadas pela linguagem moral, como querem as teorias emotivistas contemporâneas? A resposta a essa objeção deve levar em conta em primeiro lugar o tipo de explicação que se pretende oferecer ao problema do *agir ético.* A explicação reconhecida como *filosófica* por uma longa tradição desenvolve-se no terreno do *conceito* e da *lógica* de um discurso coerente. É a explicação reivindicada pela Ética como disciplina filosófica. É claro que essa explicação é o *sucedâneo* conceptual do ato moral no seu exercício. A *Ethica utens* ou o *ethos* precedem a *Ethica docens* e essa, como *ciência prática,* pretende apenas explicitar, avaliar, eventualmente criticar e organizar logicamente as *razões* do *ethos* histórico ou colocar diante do agente ético as provas da racionalidade ou, mais exatamente, da *razoabilidade* do seu agir. Em segundo lugar a objeção supõe uma idéia vulgar mas inexata da *simplicidade* como oposta à *complexidade.* Trata-se de uma questão que tem prolongamentos metafísicos não sendo aqui o lugar para a sua discussão exaustiva. Lembremos que a ontologia clássica opõe o *simples* ao *composto,* ou que resulta da união de partes (*S T,* Ia., q. 3, a. 7 c.). Enquanto tal, porém, o *simples* não designa uma maior pobreza ontológica e sim uma riqueza de ser que pode ser infinita como no caso da simplicidade divina (*S T,* Ia., q. 3). O *complexo* como tal não é mais do que a riqueza ontológica do *simples.* Assim é na Natureza onde a complexidade maior implica uma *centração* maior ou uma maior *simplicidade* segundo a lei denominada por Teilhard de Chardin "lei da centro-complexidade". Tal é, de resto, a idéia diretriz da ciência que tem como alvo compreender o complexo na simplicidade das teorias e leis. A lei da centro-complexidade encontra no ser humano uma brilhante confirmação. O que há de mais simples do que o gesto de um braço que se ergue? Mas que enorme complexidade anatômica, fisiológica, neurológica, psíquica, mental está nele implicada, dando à simplicidade do gesto uma extraordinária densidade ontológica! No âmbito

do espírito essa centração do *complexo* no *simples* opera-se de maneira muito mais profunda, de sorte que a simplicidade existencial de um ato como o *agir ético* contém, na verdade, toda a riqueza inteligível que procuramos investigar nessa primeira parte da Ética sistemática e que é integralmente assumida na simplicidade de uma ação moral.

3. 2 - O agir ético *singular,* tanto em sua dimensão *subjetiva* quanto na sua dimensão *intersubjetiva* e exercendo-se em face da *objetividade* do Bem, introduz, portanto, na ordem da *existência* os momentos *essenciais* que definiram a *identidade ética* do indivíduo e sua participação na *identidade ética* da comunidade. Temos, de um lado, a Razão prática agindo como *consciência moral,* síntese do agir ético subjetivamente considerado, impondo ao indivíduo a injunção da sua intransferível responsabilidade. De outro, a Razão prática agindo como *consciência moral social,* síntese do agir ético intersubjetivamente considerado, e abrindo diante do indivíduo o espaço do reconhecimento e da aceitação do *outro* como caminho necessário da sua inserção no *ethos* comunitário. Ora, em sua singularidade concreta o agir ético, tanto individual quanto comunitário, refere-se a uma *realidade* que transcende a sua *situação* existencial e unifica duas estruturas complementares, constituindo o *universo ético* ao qual o ato moral em seu exercício necessariamente se refere. A primeira dessas estruturas é *histórica,* a segunda *natural.* O *universo ético* apresenta-se, por um lado, dotado da essencial *historicidade* constitutiva da tradição ética ou *ethos.* Por outro lado, ele se apóia num substrato de *realidade empírica* — a realidade imediata da qual o indivíduo e a comunidade participam. O *ethos* e a *natureza* articulam- se, pois, na unidade de um mundo sobreposto ao mundo puramente natural — o mundo *moral* — onde o agir ético se exerce. O extraordinário encontro dessas duas estruturas na unidade de um mesmo universo simbólico define justamente a condição primeira de possibilidade do existir *histórico-natural* do sujeito ético. Seu agir, enquanto agir ético, ocorre, portanto, num tempo e num lugar definidos pelas coordenadas do universo ético. Objetivamente, por conseguinte, o agir ético é sempre um agir *histórico* e um agir *situado.* A *história* e a *situação* do agir — ou, mais exatamente, do sujeito como agente ético — concretizam-se existencialmente na confluência dos múltiplos fatores provindos da tradição ética e dos condicionamentos naturais que desenham o perfil da existência ética vivida pelos indivíduos de uma época e de uma cultura.

A Ética como "ciência do *ethos*" ou ciência da *prática ética* tem a intenção de ser igualmente, como pretendia Aristóteles na esteira de Platão, ideal retomado por Descartes na aurora da modernidade, uma *ciência prática*, ou seja, um exercício de *racionalização* do agir ético. Nesse sentido a Ética é, por definição, uma tentativa de leitura *racional* da contingência histórica do *ethos* e dos determinismos da *natureza* que condicionam o agir ético. Como tal ela é uma ciência *crítica* do *ethos* e de sua realidade histórico-natural, na medida em que almeja reconstituir o universo ético ou traçar o horizonte objetivo do agir ético no límpido espaço da razão. Mas, que razão? Essa a pergunta que, como foi tantas vezes evocado na nossa exposição, de Platão a nossos dias está posta no limiar da Ética e de cuja resposta a ciência do *ethos* recebe sua forma de racionalidade. A forma de razão que nos pareceu a mais adequada para traduzir a racionalidade ou *razoabilidade* do agir ético foi a *Razão prática* recebida da tradição aristotélica. Foram suas dimensões e seus momentos que procuramos reconstituir na estrutura e movimento dialético do agir. Estrutura e movimento encontram seu termo no momento da *singularidade* ou da ação concreta que o sujeito ético deve exercer. A questão decisiva que agora se coloca é a seguinte: a Razão prática em sua estrutura e em seu movimento *discursivos*, ou seja, como organização e articulação de categorias (Conhecimento, Liberdade, Reconhecimento, Consenso, Situação, Consciência moral individual e social, Bem, Fim, Valor, Norma, Lei), pode acolher e unificar no agir ético concreto ou na simplicidade existencial da ação a rica complexidade do universo ético? Em outras palavras: a passagem da *essência* do ato à sua *existência* pode ser suficientemente explicada pela Razão prática operando discursivamente? Nesse caso a *ação*, para receber o predicado da moralidade, deveria ser uma conseqüência lógica de premissas racionalmente estabelecidas. Esse o ideal platônico-cartesiano da "mais alta e perfeita moral"[60]. Aristóteles já recusara esse rigoroso racionalismo ético do seu Mestre ao colocar no centro da estrutura racional ou *razoável* do agir ético a virtude intelectual da *phrónesis* que inclui um essencial coeficiente de "conaturalidade" ou de identificação afetiva com o Bem. Por outro lado, o mesmo Aristóteles faz consistir a

60. Ver o capítulo sobre a "sabedoria cartesiana" ap. *Introdução à Ética Filosófica I*, op. cit., pp. 267-291.

originalidade do chamado "silogismo prático" (ver *supra,* I, cap. 1, nota 22) no fato de que sua conclusão não se formula como uma proposição imperativa da ação mas já é a própria *ação* posta pela interação entre a decisão *razoável* e a razão *livremente* aceita. A experiência mostra, de fato, que no exercício concreto da ação moralmente boa (ver o caso exemplar do Bom Samaritano, *Lc,* 10, 30-37), a Razão prática é movida por um poderoso componente *afetivo* e condensa numa simples *intuição* do bem a ser feito, por um lado, a complexa estrutura de *razoabilidade* que sustenta seu ato e, por outro, o aparentemente inextricável entrelaçamento de condições naturais e históricas que configuram, numa determinada *situação,* o universo ético ou o horizonte *objetivo* em face do qual o sujeito deve agir. Nessa *intuição* absolutamente original está profundamente comprometida a *consciência moral* individual e social e é ela que define para o sujeito o *kairós* ou o momento oportuno para agir moralmente, momento fugidio que só a *intuição moral* capta e faz surgir diante da consciência[61].

Num mundo em processo acelerado de racionalização técnica como é o nosso, onde a razão *poiética,* produtora de artefatos, é a forma dominante de racionalidade, não estará sendo a *intuição moral* substituída por recursos às razões tecnocientíficas ou tidas como tais, que ditariam aos indivíduos, aos grupos profissionais e aos poderes públicos, os critérios do agir supostamente moral, de acordo com sua adaptabilidade às exigências do progresso da técnica e da ciência ou com a sua submissão a interesses menos nobres como os econômicos ou ideológicos? Eis uma das questões mais graves, não apenas ética mas igualmente cultural e política entre as que se levantam diante da nossa civilização, e que já incide poderosamente, como advertiu Hans Jonas[62], sobre seu futuro[63]. Uma tal submissão do agir ético, despojado da *intuição moral* que o insere no universo ético objetivo, às razões axiologicamente neutras da tecnociência[64] e às pseudo-razões da ideologia significaria, na

61. A propósito, ver R. Guardini, *Etica,* op. cit., III, cap. 2, pp. 281-356.

62. Em sua obra largamente discutida *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für technologische Zivilization,* Frankfurt, Suhrkamp, 1984 (tr. fr. *Le Principe responsabilité,* com bibliografia atualizada, Paris, Cerf, 1992).

63. Esses temas são tratados magistralmente por Jean Ladrière nos textos reunidos no seu livro *L'Éthique dans l'univers de la rationalité,* Namur-Quebéc, Artel-Fides, 1997; ver sobretudo o cap. III.

64. Sobre o tema Ética e Ciência ver *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura,* op. cit., pp. 181-224.

verdade, o fim da Ética pela supressão de seu objeto: a ação humana ficaria reduzida, ao fim e ao cabo, a um *artefato* técnico sem alma ou a um *comportamento* condicionado por fatores aéticos.

A *singularidade* objetiva da Razão prática, condensada na simplicidade de uma ação moral por mais humilde e rotineira que seja, concentra-se na extraordinária riqueza de uma *intuição* na qual convergem toda a estrutura racional e o movimento dialético do agir e todo o complexo conteúdo histórico e natural do universo ético.

O agir ético, coroado pela *intuição moral*, se considerado isoladamente para fins de análise conceptual como acabamos de fazer, permanece num plano *abstrato*. Ele é expressão de uma *vida ética* na qual adquire, de um lado, a constância que lhe advém da repetição dos atos e, de outro, o dinamismo de crescimento que conduz o sujeito ético da *identidade* abstrata do ato isolado à *ipseidade* concreta de uma vida no Bem (*eu zên*, no dizer de Aristóteles), que plasma progressivamente a sua *personalidade ética*.

É, pois, ao estudo da *vida ética* que consagraremos a segunda parte desta nossa Introdução.

NOTA SOBRE O PROBLEMA DO MAL[65]

Conquanto a menção do *mal* figure no primeiro princípio da vida ética (*bonum faciendum, malumque vitandum*), a discussão desse problema, o mais antigo, o mais angustiante, o mais desafiador e o

---

65. Indicação bibliográfica sobre o problema do Mal: Platão, *República, Teeteto, Timeu, Leis;* M. T. Cícero, *De finibus bonorum et malorum;* Sto. Agostinho, *Confessiones, De libero arbitrio, De natura boni;* Tomás de Aquino, *Q. d. de Malo,* q. I; R. Descartes, *Les Passions de l'Âme;* G. W. F. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal;* I. Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*A Religião nos limites da simples razão);* L Lavelle, *Le Mal et la Souffrance,* Paris, Plon, 1940; D. von Hildebrand, *Ethik,* op. cit., pp. 417-465; A. D. Sertillanges, *Le Problème du Mal, I, Histoire, II, Solution,* Paris, Aubier, 1948-1951; J. Nabert, *Essai sur le Mal,* Paris, PUF, 1955; E. Borne, *Le Problème du Mal,* Paris, PUF, 1958; P. Ricoeur, *Finitude et Culpabilité, II, La Symbolique du Mal,* Paris, Aubier, 1960; R. Guardini, *Etica,* op. cit., pp. 59-82; R. Chrisholm, Bien et Mal, *Dictionnaire d' Éthique et de philosophie morale,* op. cit., pp.150-154 (bibl.); A. Jacob, Mal, Finitude, Temporalité, *ibid.,* pp. 896-904 (bibl.); Jerôme Porée, Mal, Souffrance, Douleur, *ibid.,* pp. 904-911 (bibl.).

mais temeroso para o ser humano, não pertence senão indiretamente à Ética. Com efeito, sendo ciência do *ethos*, a Ética é ciência da Razão prática presente na formação histórica do *ethos*, ou seja, dos costumes das normas, dos valores e dos fins reconhecidos socialmente como *bons*. Como tal, a Ética tem como objeto a obra da Razão prática segundo a qual o agir dos indivíduos e do grupo social é um "agir no bem" (*eu práttein*) e a vida individual e coletiva uma "vida no bem" (*eu zên*). Do ponto de vista da Ética, por conseguinte, o *mal* é sempre considerado na perspectiva do *bem* e é nessa perspectiva que ele se apresenta paradoxalmente como algo *não-real* no sentido de que só o *bem* confere *realidade* ao agir humano como agir ético. Tentar explicar esse paradoxo é um desafio permanente para a reflexão ética, mas que se levanta, de certo modo, à margem da sua estrutura sistemática, construída sobre a pressuposição do "agir segundo o bem". Ao problema do *mal* do ponto de vista ético dedicamos essa breve nota ao fim da nossa exposição sobre o agir ético, pois é a esse agir ou à ação moralmente qualificável que o *mal*, enquanto *mal moral*, pode ser atribuído.

Antes, porém, enumeremos resumidamente as diversas aproximações ao problema do *mal* — ou, como veremos, ao *mistério* do mal — que a sensibilidade, a imaginação e a razão humanas vêm ensaiando provavelmente desde os obscuros começos da pré-história.

O *mal* aparece primeiramente como um capítulo dramático na história do sentimento religioso. Aqui a interrogação é eminentemente *aitiológica*: qual a causa do *mal*, a sua origem? Ao voltar-se espontaneamente para um deus ou para deuses *bons*, o sentimento religioso esbarra dolorosamente na evidência do mal. Como admitir que o mal possa ter sua causa ou sua origem num deus bom?

A mais natural e aparentemente irrefutável resposta a essa atormentada interrogação é transmitida imemorialmente pelos mitos *dualistas* comuns a tantas culturas: dois princípios opostos estão na origem do mundo e do ser humano, um princípio do *bem* e um princípio do *mal*, empenhados numa espécie de *teomaquia* original cujos lances se prolongam na natureza e atingem o íntimo do nosso próprio ser. A persistência e difusão desse arquétipo dualista sob numerosas formas parece surpreendente se pensarmos que, ao tentar resolver um problema, ele levanta outro não menos difícil: como admitir na esfera do *divino*, onde reina, por hipótese, a perfeição absoluta, uma partilha de poder entre princípios inconciliavelmente opostos? Não

obstante, o *dualismo* alcançou, na cultura da Antigüidade tardia, formas altamente intelectualizadas nas doutrinas teológicas do gnosticismo e do maniqueísmo cuja poderosa influência estendeu-se por todo o mundo mediterrâneo e pela Ásia, atingindo as fronteiras da China e o norte da Índia. A atração exercida por essa proposta de solução do problema do *mal* e à qual cedeu por alguns anos um gênio como Santo Agostinho, reside sobretudo na aparente simplicidade com que é elucidado o enigma do *mal físico* pela identificação de sua causa única no *princípio* do mal, e pela absolvição do ser humano de toda *responsabilidade* na prática do *mal moral*, cuja origem reside fora dele e do alcance de seu livre-arbítrio. A outra solução, que também pode ser enumerada entre os arquétipos imemoriais da consciência humana é, de certo modo, oposta ao *dualismo,* na medida em que ensina um rígido *fatalismo* e, portanto, um curso único e implacável do *mal,* ora atribuído ao *destino* cego, ora ao decreto impenetrável ou mesmo ao capricho dos deuses. É sabido ser esse o tema fundamental a guiar a criação grandiosa da tragédia ática, que pode ser interpretada como uma interrogação intensamente vivida lançada ao enigma do mal, percorrendo desde as altas motivações teológicas de Ésquilo e Sófocles até à análise das irresistíveis pulsões psicológicas em Eurípedes. Na evolução da tragédia podemos acompanhar, de resto, a lenta transposição do problema do *mal* da esfera religiosa para o domínio das razões filosóficas.

A distinção entre *mal físico* e *mal moral* só adquire sentido quando o rígido *fatalismo* que submete as ações humanas ao mesmo determinismo dos fenômenos naturais começa a ser posto em questão pela consciência crescente da *responsabilidade* pessoal, que dá origem à tensão entre *destino* e *liberdade*[66].

Essa consciência emerge, de um lado, da noção religiosa de *culpa* (*hamartía*)[67] e, de outro, da noção filosófica de "domínio de si mesmo"

66. Ver H. C. Lima Vaz, Destino e Liberdade nas origens da Ética, *Revista Portuguesa de Filosofia,* 50 (1994): 467-475; Nas origens da Ética: Razão e Destino, ap. *Dialética e Liberdade* (*Festschrift* C. R. Cirne Lima), Porto Alegre-Petrópolis, UFRS/Vozes, 1993, pp. 209-217; sobre o *dualismo* ver S. Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens,* Paris, PUF, 1947; Id. *Le Dieu séparé: les origines du Gnosticisme,* (col. Patrimoines), Paris, Cerf, 1984.

67. A propósito, ver E. des Places, *La Religion grecque,* Paris, Picard, 1969, pp. 290-300.

(*autoekoúsion*). Ora, só a responsabilidade pessoal pode qualificar uma ação de *moralmente* má. E a atribuição de uma ação reconhecidamente *má* ao indivíduo faz surgir duas outras questões inevitáveis no âmbito do problema do *mal:* a questão do arrependimento ou da *purificação* da culpa e a questão da *retribuição.* Essas duas questões figuram igualmente nas tradições religiosas e as vemos postas em relevo tanto na tradição bíblica (o caso exemplar de Davi, 2Sm 11–12) quanto na doutrina órfico-pitagórica entre os gregos. Para Platão o problema da *retribuição* surge inevitavelmente no curso da discussão filosófica sobre a virtude e o vício e, particularmente, sobre a justiça e a injustiça, mas sua solução situa-se além dos limites da razão filosófica, e Platão, como é sabido, recorre ao *mito* (*Górgias, Fédon, República*) para sugeri-la, como a um discurso plausível e merecedor de fé, que lança alguma luz sobre questão tão obscura[68]. Já o problema do *arrependimento* e de seu efeito regenerador foi objeto recentemente de magistral análise fenomenológica de Max Scheler[69].

A constituição da Metafísica como *ciência do ser* a partir de Aristóteles avocou finalmente o problema do *mal* para o campo das razões filosóficas. Com efeito, a formação da doutrina dos atributos transcendentais do *ser* (*algo, uno, verdadeiro, bom*) exprime-se necessariamente no axioma *todo ser é bom* (*omne ens est bonum*). Sendo o oposto do *bem* o *mal* é, portanto, *não-ser.* O paradoxo dessa afirmação diante da realidade incontestável do *mal* é o aguilhão que tem estimulado o pensamento metafísico ao longo de toda a sua história a repensar continuamente o problema do *mal.* Ela contém, sem dúvida, uma contestação radical da solução dualista, e foi justamente a voga dos dualismos gnóstico e maniqueísta na Antigüidade tardia que levou ao aprofundamento *metafísico* do problema no neoplatonismo e na teologia cristã. O ensinamento de Plotino (*Enéadas,* I, 8, 5) pode ser considerado a fonte da doutrina que se tornará clássica e que aponta no *mal* a *privação* total do *bem.* Ora, sendo o bem necessariamente *ser,* o *mal*

68. Ver a advertência de Sócrates a Cálicles, *Górgias,* 526 d 2- 527 d 3. Sobre os "mitos de retribuição" ver G. Droz, *Os mitos platônicos* (tr. br. M. A. Pereira Kneipp), Brasília, UNB, 1997, pp. 99-120.

69. Max Scheler *Reue und Wiedergeburt* (*Werke,* III; tr. fr. *Repentir et Renaissance,* Paris, Aubier, 1936).

será privação total do *ser*, ou *não-ser* [70]. Tal a intuição plotiniana que, finalmente, libertará Santo Agostinho do dualismo maniqueísta. A reflexão agostiniana ocupa-se intensamente com o problema do *mal* nos anos que se seguem imediatamente à conversão ao catolicismo (386), no contexto da polêmica antimaniquéia que constitui o campo principal da atividade intelectual de Agostinho na época. Dessa reflexão, que se tornará paradigmática para toda a tradição cristã, dão testemunho sobretudo as *Confissões*, o opúsculo *De natura boni* e o diálogo com Evódio, *De libero arbitrio*, dedicado expressamente a refutar o dualismo maniqueísta a propósito do *mal*[71]. São duas as interrogações recebidas da herança religioso-filosófica e a que Santo Agostinho se dedica a responder: sobre a *causa* e sobre a *natureza* do *mal*. Quanto à *natureza* do *mal* Agostinho se atém firmemente à metafísica neoplatônica que nega ao *mal* qualquer positividade na ordem do ser, reduzindo-o a simples *privação*. Para usar uma terminologia inspirada em R. Guardini[72], a metafísica plotiniana recebida por Agostinho desfaz o pressuposto *dualista* de uma *polaridade* entre o *bem* e o *mal*, como entre dois princípios positivos opostos. A *privação* significa nesse caso a *negação* de um *bem* exigido pela *ordem* ontológica que deve reinar num universo que é *bom* em razão do seu próprio existir. A oposição e, com ela, toda a tragicidade do *mal* residem, portanto, entre a *ordem* que *deve ser* e a *desordem* ou, simplesmente, a ausência da ordem, o seu trágico e doloroso *não-ser*[73]. Já o problema da *causa* do *mal* é, para Agostinho, o problema da *justificação* de um Deus *bom*, que a Fé professa como "onipotente e criador de todas as coisas", e a Razão, procedendo em terreno metafísico, deve demonstrar que não é criador do *mal*. Com efeito, o problema das relações entre Fé e Razão

70. Na verdade Plotino, como Platão, coloca o Bem para além (*epékeina*) do Ser (*Enéadas*, I, 8, 6). Daqui a impossibilidade do *mal* como contrário do Bem. Por outro lado, Plotino vê na *matéria*, como não-ser, o *mal*: resíduo dualista que só será eliminado na teologia criacionista bíblico-cristã.

71. Ver o capítulo de G. Madec, *Unde malum?*, ap. *Petites Études augustiniennes*, Paris, Les Études Augustinennes, 1994, pp. 121-135. Sobre o *De libero arbitrio*, a edição de G. Madec, tradução, introdução e notas (*Oeuvres de Saint Augustin*, Bibliothèque Augustinienne, 6) Paris, Les Études Augustiniennes, 3. éd., 1976; e a ed. de F. de Capitani, *supra*, nota 48.

72. R. Guardini, *Etica*, op. cit., pp. 66-69.

73. Convém lembrar que a Ética agostiniana, como a platônica, é construída sobre a noção de *ordem*. Ver *Introdução à Ética filosófica I*, op. cit., pp. 177-197.

é central no *De libero arbitrio I*, e Agostinho mostra-se aqui historicamente como o iniciador do *topos* filosófico que Leibniz tornará célebre como o nome de *Teodicéia*. O problema da *causa* é, pois, reconduzido ao problema da *natureza*, pois sendo o *mal* um *não-ser*, não pode ser termo da ação criadora de um Deus bom. De onde vem então esse temeroso *não-ser* ou essa insuportável *desordem* que pesa sobre as coisas e sobre a vida humana? A explicação do *mal físico* invoca a finitude, a contingência e a incessante mudança dos seres na natureza. Elas explicam suficientemente os acidentes e deficiências naturais, índice da imperfeição do ser *criado*, que, em sua ainda que frágil e relativa perfeição, dá testemunho da *bondade* do Criador. É a explicação que já propusera Platão (*Teet.* 176 a 7-b 1) em face do dualismo entre o sensível e o inteligível, e que autoriza Sócrates a aconselhar a Teodoro a fuga dessa natureza mortal em que o *mal*, como contrário do *bem*, circula necessariamente, e a ensaiar a subida para a realidade inteligível em que será possível a semelhança com Deus (*homoíosis theô*). Mas esse *mal* na natureza, e talvez seja esse o sentido profundo do texto platônico, é também condição e ocasião para o *mal* em nós, ou para o *mal* propriamente dito que é o *mal moral*. É sem dúvida por analogia com esse *mal* em nós que interpretamos como um *mal* o que nos parece *desordem* na natureza. Em suma, é em torno do *mal moral* que a interrogação atinge sua verdadeira significação humana e penetra num terreno de obscuridade e mistério. *Unde malum*? pergunta Agostinho. Como pode o *mal* nascer da criatura que é imagem e semelhança do Criador? Como justificar esse Criador *bom* em face do imenso oceano de *maldade* que mana continuamente da criatura racional e livre? Essa a interrogação que atravessa toda a discussão do *De libero arbitrio* e cuja resposta situa-se, para Agostinho, além dos limites da Razão. A Razão pode prepará-la, tarefa confiada à metafísica neoplatônica. Mas só à *Revelação* cabe formular uma resposta plena. O problema do *mal moral* é, pois, um problema eminentemente *teológico*. Nele estão implicados os dois grandes temas que alimentarão a polêmica antipelagiana de Agostinho: a doutrina do *pecado original* e a doutrina da conciliação da *graça* com o *livre-arbítrio*. Para a tradição cristã, na trilha de santo Agostinho e seguindo seu ensinamento, o *mal moral* será interpretado à luz da categoria *teológica* de *pecado*. No início do *De libero arbitrio* I, 1, Agostinho distingue entre o *mal* que sofremos e o *mal* que praticamos. O primeiro, sob a forma de medi-

cina ou castigo, pode ser atribuído ao Deus bom. Do segundo somente nós somos a causa e essa reside no nosso *livre-arbítrio*. Reaparece aqui a advertência que Platão põe nos lábios do arauto da virgem, Láques, no mito de Er, quando as almas estão para escolher sua vida futura sobre a terra: a escolha lhes pertence, Deus não intervém: "a causa está no que escolhe, Deus não é causa" (*Aitía eloménou, theòs anaítios, Rep.* X, 617 e 5-6). O que se desenrola para Platão na ordem do *mito* revela-se para Agostinho na ordem do *mistério*: é preciso manter as duas pontas da cadeia do mistério do *mal moral*: a profundidade abissal e indevassável do livre-arbítrio e a bondade infinita do Criador. São esses os termos com que a tradição teológica cristã no Ocidente recebe a herança agostiniana que inspira as longas discussões sobre o *pecado* (designação teológica do *mal moral*) e a *graça*. Tomás de Aquino trará a essa discussão, se não a palavra final, sem dúvida um admirável esforço de clareza racional na exposição da metafísica do mal e uma profunda sensibilidade espiritual na aplicação da inteligência da fé ao obscuro mistério do *pecado*[74].

O desaparecimento da noção teológica de *pecado* na cultura moderna repercute profundamente sobre as diferentes soluções ou interpretações do problema do *mal* que se difundem na filosofia e nas classes intelectuais. Reaparecem em outro contexto cultural os antigos paradigmas. O *otimismo* racionalista cartesiano-leibniziano renova a metafísica do *mal* como *não-ser* ou como uma deficiência — sem dúvida provisória — da Razão, cujo progresso acabará por envolver o mundo humano na bondade que resultará necessariamente da total racionalização da vida. Essa visão otimista continua exercendo poderosa atração tanto sobre os ideólogos de algumas utopias sociais quanto sobre os cientistas, não obstante as terríveis explosões de irracionalidade coletiva que nosso século conheceu. A ela se opõe uma visão profundamente *pessimista*, que pode ser considerada uma releitura secularizada do agostinismo na interpretação vulgarizada pela Reforma do século XVI, privilegiando seu sentido mais negativo com relação às possibilidades do livre-arbítrio. Nessa linha situam-se o

74. A questão I da *Quaestio disputata De Malo* versa justamente sobre a metafísica do *mal*; a importante questão VI sobre o livre-arbítrio; as outras questões têm por objeto a teologia do *pecado*, dos *vícios*, e da *criatura espiritual pecadora* (*demônios*, q. XVI).

pessimismo jansenista de um Pascal, a teoria kantiana do *mal radical* e, já no clima do ateísmo militante do século XIX, o pessimismo cósmico de A. Schopenhauer e o pessimismo antropológico de F. Nietzsche. Essas doutrinas inspiram-se, de alguma maneira, no paradigma *fatalista,* uma vez que aceitam o *mal* como inscrito indelevelmente na natureza humana. Uma exceção talvez deva ser feita para Nietzsche que pretende orientar sua reflexão "para além do bem e do mal". Fica porém, a pergunta: na moral dos super-homens — por definição, um grupo de seres superiores — como interpretarão os fracos o domínio que sobre eles será exercido?

Podemos também descobrir na modernidade o retorno em nova veste do paradigma *dualista* de feição maniqueísta. Talvez nele se possam ver igualmente traços de uma versão secularizada da concepção agostiniana das *Duas Cidades* dualisticamente interpretada[75]. Como quer que seja, ele se manifesta sobretudo no campo social e político e seus avatares são numerosos, todos inspirados em alguma forma de ideologia sectária e excludente. Assim acontece, por exemplo, nas ideologias fundadas sobre os mitos da *raça* e da *classe,* nas ideologias políticas do *partido único,* e mesmo em certas ideologias religiosas de teor *fundamentalista* ou *utópico.* Aqui, pois, os princípios cosmogônicos do *bem* e do *mal* que remontam a um *passado* mítico são substituídos pela luta, nascida na própria *história,* entre os *bons* aos quais está assegurado um *futuro* igualmente mítico (na Nação superior, na Sociedade sem classes, no Reino de Deus sobre a terra...) e os *maus* que desse futuro não participarão.

Mas a modernidade conhece igualmente outra forma, essa tipicamente moderna, de interpretar o problema do *mal.* Nela, o *mal* é exaltado e reabilitado e recebe mesmo uma alta missão na história do *Ser.* O *mal,* como revolta contra a obediência humana à lei e ao poder de Deus, é proclamado condição primeira e caminho para a afirmação da *liberdade* humana. A liberdade se define, nesse caso, como o poder de desafiar o Criador. Assim interpretada, a revolta contra Deus ou o desprezo de Deus (*contemptus Dei,* Santo Agostinho) definida *teologicamente* como o *mal* original, é, para o ser humano, a origem do seu maior *bem:* ser *livre.* Assistimos nesse tema, celebrado

75. Ver o livro clássico de E. Gilson *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu,* Louvain-Paris, Publicatons Universitaires-J. Vrin, 1952 (tr. br., São Paulo, Herder, 1963).

de diversas maneiras no Romantismo e ao qual Dostoiévski deu uma versão literária genial nos seus romances, a uma inversão ontológica radical dos termos clássicos do problema do *mal*. Despido de sua roupagem romântica e tendo incorporado a lição do ateísmo que declara inútil falar de revolta contra Deus, esse paradigma continua seduzindo poderosamente o homem moderno sob essa simples fórmula: sem Deus não há pecado; o ser humano é *livre* e é senhor do bem e do mal.

Como foi observado no início dessa nota, a questão do *mal* não pertence senão indiretamente à Ética, que é ciência do *bem*. Para nos situarmos corretamente na perspectiva ética da reflexão sobre o *mal* é útil recorrer à distinção proposta por Gabriel Marcel[76] entre *problema* e *mistério*. O *mal* é *problema* na medida em que nossa razão se interroga sobre sua natureza e sua causa. É *mistério* na medida em que nos penetra, nos envolve e se abre dentro de cada um de nós e na história humana em profundidades verdadeiramente misteriosas, de sorte a não podermos nos distanciar dele para *objetivá-lo* como simples *problema*. Diante do *mistério* do *mal* a Filosofia e a Ética se declaram impotentes. Como compreender pela simples razão, por exemplo, o abismo do *mal* que se abriu em Auschwitz e em tantas operações contemporâneas de genocídio? A Ética se ocupa apenas de um aspecto do *mal* como *problema*, recebendo seus termos de um lado da Metafísica, de outro da própria análise do *agir ético*. Para a reflexão metafísica que estabelece a *identidade na diferença* entre o *ser* e o *bem*, o *mal* só pode ser pensado por um raciocínio análogo ao que Platão emprega para pensar de alguma maneira a *chóra* ou o *vazio* na cosmologia do *Timeu* e que ele denomina "raciocínio híbrido" (*logismô tini nothô, Tim.*, 52 b 3), pois tenta alcançar o que não tem *em si* nenhuma realidade. Assim, do ponto de vista metafísico, o *mal* não tem realidade *em si*, sendo *privação* do *bem*. É, pois, por meio do *bem*, objeto primeiro da Razão prática e ao qual se ordena necessariamente o agir ético, que o *mal* surge como uma *falha* ou uma *ruptura* no horizonte da Ética. Essa falha, no entanto, não atinge o horizonte do Bem no nível da *universalidade*, ao qual a Razão prática está ontologicamente ordenada. A hipótese contrária implicaria admitir que a inteligência

76. Sobre a distinção marceliana entre *problema* e *mistério*, ver a exposição autorizada de R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être: la philosophie de Gabriel Marcel*, Namur-Paris, B. Nauwelaerts-J. Vrin, 1953, I, pp. 263-276.

e a liberdade conteriam, na unidade da Razão prática, uma componente voltada estruturalmente para o *mal*. Estaríamos diante de um dualismo contraditório, pois a inteligência foi definida faculdade do *ser* que é, na ordem prática, o *bem* ao qual a liberdade deve consentir. A falha ou o *não-ser* do *mal* insinuam-se, portanto, na passagem dialética da *universalidade* da Razão prática para a *particularidade* da situação. Sua causa reside nesse primeiro e problemático estágio da liberdade que é o *livre-arbítrio* (Agostinho, *De libero arbitrio*, I, VII, 16 — XII, 24; Tomás de Aquino, *De Malo*, q. I, a. 3; *S T*, Ia., q. 49 a. 1; Ia. IIae., q. 75 a. 1) e em sua capacidade, presente no movimento da Razão prática sob a forma da *libertas contrarietatis*, de optar pelo *contra-valor* e de construir assim, paradoxalmente, um universo do *não-ser* em que o ser humano passa a viver uma vida de contradição com seu ser mais profundo[77]. Ao refletir sobre essa desafiadora contradição existencial, a Ética encontra-se novamente com a Metafísica: como pode o livre-arbítrio, que é *bom* em si, ser *causa* do *mal?* É a pergunta transmitida a Tomás de Aquino pela tradição teológica medieval (*utrum bonum sit causa mali*) e a que ele responde nas passagens citadas: o livre-arbítrio, sendo bom, não é, *por si*, a causa do *mal*. Mas o é redutivamente (*per accidens*) enquanto sujeito aos poderosos fatores condicionantes da sua decisão, entrelaçados entre os fatores *internos* impulsionados pela *libido* e os fatores *externos* agindo como pressão cultural e social. A fé cristã introduz aqui uma misteriosa desordem inicial que, depois de Santo Agostinho, torna-se tema fundamental da teologia da graça sob a designação de "pecado original". A reflexão filosófica, porém, permanece na ordem dos fatores *naturais*. Tais fatores condicionam a *situação* ambígua na qual *unicamente* ao livre-arbítrio cabe escolher: o *ato* da escolha é sempre *bom* (tudo o que *é*, é bom), mas a *orientação* do ato para um bem finito, determinada por uma escolha não medida pela *reta razão* (e pela lei divina) introduz a *desordem* — o *não-ser* — na bondade do ato. Nessa *desordem* consiste o *mal moral* (Ia. IIae., q. 75, a. 1, c.). Por um "raciocínio híbrido", segundo a expressão platônica, devemos dizer que o livre-arbítrio, não agindo segundo o seu próprio ser (*per se*) que é

77. Ver, a propósito do livre-arbítrio sob a dominação da *libido*, a bela página de Santo Agostinho, *De libero arbitrio*, I, 11, 22; D. v. Hildebrand, *Ethik*, op. cit., pp. 417-465 (as raízes do mal moral).

ordenado para a *liberdade* na adesão ao bem, mas negando paradoxalmente essa ordenação pela não-conformidade com a regra objetiva da moralidade, é, redutivamente (*per accidens*), *causa* do não-ser, isto é, do *mal*.

Diante do enigma ou do mistério dessa *falibilidade* do livre-arbítrio, a Ética se detém. Podemos apenas dizer que o discurso ético reconhece como seu primeiro princípio a *obrigação,* para o ser humano livre, de praticar o *bem*. Essa obrigação implica a possibilidade da recusa e da negação e, portanto, da introdução do *não-ser* do *mal* na ordem do *bem*. Não cabe à Ética narrar a obscura e trágica história que aí começa na vida da humanidade e de cada um de nós. A palavra é deixada aqui ao mito (no sentido platônico) ou às tradições religiosas e pertence mais uma vez à razão e ao livre-arbítrio ouvi-la ou desatendê-la.

II

A RAZÃO PRÁTICA NA VIDA ÉTICA

CAPÍTULO 1

ESTRUTURA SUBJETIVA DA VIDA ÉTICA

1. A RAZÃO PRÁTICA NA VIDA ÉTICA: UNIVERSALIDADE SUBJETIVA

1. 1 - *Introdução* — A Ética filosófica se propõe, como vimos anteriormente (*supra,* I p., cap. 1), expor num discurso logicamente ordenado a estrutura e o movimento dialético dessa forma da razão humana que a tradição da filosofia clássica denominou *Razão prática,* isto é, a razão que guia a *práxis* humana e a especifica como *práxis* razoável e sensata, ou seja, segundo a expressão de Aristóteles, "acompanhada da razão"(*metà lógou*). Enquanto faz uso da razão como *Razão prática* para guiar suas ações (ou para afastar-se do caminho por ela indicado), o ser humano se caracteriza como *ser moral* ou *indivíduo ético.* A tarefa que acabamos de cumprir na 1ª parte do nosso texto teve em vista justamente, após investigar a *natureza* da Razão prática (cap. 1, 1.1), mostrar como o *indivíduo ético,* no exercício da sua *praxis* concreta, se mostra na sua inteligibilidade enquanto *sujeito* da estrutura e do movimento dialético da Razão prática. Ora, a Razão prática no *indivíduo* não é senão a forma própria da sua participação no *ethos* ou na tradição ética na qual ele está necessariamente inserido (uma "ética" do indivíduo solitário, do "único" no sentido de Max Stirner, seria totalmente insensata), de sorte a poder definir igualmente a Ética como *ciência do ethos* (*Introdução à Ética filosófica* I, Intro., pp. 17-18). Eis por que a estrutura e o movimento dialético da Razão prática se desdobram nas três dimensões nas quais o indivíduo se

manifesta agindo eticamente: *subjetiva, intersubjetiva* e *objetiva*. A cada uma delas dedicamos os três capítulos da nossa 1ª parte.

Convém, no início desta 2ª parte, na qual trataremos da *vida ética* ou da existência ética concreta do indivíduo e da comunidade, advertir mais uma vez que a Ética filosófica não se confunde com a Etnologia ou com a Antropologia cultural. Ela não é uma *descrição* das formas de Razão prática que comparecem na pluralidade dos *ethea* históricos e não pretende oferecer uma *compreensão explicativa* da *práxis* ética das diferentes tradições, segundo a metodologia própria das ciências humanas. A Ética filosófica tem em vista — e ressaltar essa sua originalidade epistemológica é particularmente importante no limiar da nossa exposição sobre a *vida ética* — investigar, definir e ordenar os invariantes conceptuais (também designados como *categorias*) que integram a *inteligibilidade* da *práxis* ética e da existência por ela determinada como *forma de vida*, independentemente das modalidades distintas que essa vida ética possa assumir na multiplicidade histórica dos *ethea*.

Por essa razão a Ética filosófica em cada uma de suas grandes unidades temáticas (o *agir ético* e a *vida ética*), das dimensões que compõem essas unidades (*subjetiva, intersubjetiva* e *objetiva*), bem como em cada uma das *categorias* que se articulam na sua estrutura, deve necessariamente partir do momento lógico da *universalidade*. É como *universal*, com efeito, que a Razão prática inicialmente opera, instituindo um domínio de inteligibilidade fundamental do qual o *ethos*, como estrutura constitutiva da natureza humana no seu acontecer histórico, recebe uma "unidade de significação" e pode tornar-se *objeto* não só desse saber específico que é o saber imanente da *práxis* humana como tal (*saber ético*) do qual provém a Ética, mas igualmente das ciências humanas que empreendem, pressupondo essa unidade de significação, um estudo comparativo das diferentes tradições éticas.

Compete à Ética filosófica explicitar a inteligibilidade fundamental que confere ao *ethos* uma "unidade de significação" e, como tal, o torna *forma* da *praxis* e da *vida éticas*. Ora, ao se constituir no momento lógico da *universalidade*, a inteligibilidade fundamental do *ethos* transcende necessariamente a *particularidade* dos *ethea* históricos. Ela deve exprimir a razão primeira de possibilidade da formação histórica do *ethos* e, portanto, da forma de razão segundo a qual o in-

divíduo age de acordo com o *ethos* ou ordena a sua *práxis* segundo as prescrições do *ethos* e que se denomina justamente *Razão prática*. Se considerarmos, por exemplo, a *práxis* na sua estrutura *subjetiva* ou como agir do indivíduo enquanto tal (*supra*, I p. c. 1), vemos que a razão primeira de possibilidade, expressa no momento de *universalidade* da *práxis* individual, e que manifesta sua inteligibilidade fundamental, é a ordenação intencional, constitutiva da própria natureza da Razão prática (inteligência e vontade), ao Bem como Fim do agir. Se não admitirmos essa teleologia imanente à Razão no seu uso *prático* torna-se impossível explicar o aparecimento histórico do *ethos* e a vinculação do agir do indivíduo à sua tradição ética. Com efeito, a alternativa que se oferecem a essa ordenação constitutiva da Razão prática ao Bem seria ou submeter a *práxis* do indivíduo ao aleatório das convenções sociais ou integrá-la no determinismo da natureza: dois paradigmas teóricos que retiram do indivíduo, em última instância, a prerrogativa de receber, interrogar e, eventualmente, criticar a sua tradição ética — conceito que perderia, então, o seu sentido — fazendo uso da própria razão. Em contraposição àqueles paradigmas apresentou-se, como sabemos, a iniciativa socrática que, na crise do *ethos* grego, abriu caminho para a criação da Ética. A estrutura teleológica da Razão prática, impondo ao agir o finalismo do Bem, é, por conseguinte, o núcleo primeiro de inteligibilidade que explica a presença, nas sociedades humanas, do *ethos*, vem a ser, dessa esfera *simbólica* da realidade na qual a razão opera não como norma da fabricação de *objetos* (*poíesis*) mas como norma da ação do *sujeito* (*práxis*), distanciando definitivamente o agir humano do comportamento animal. Tendo como referencial último da Razão prática o horizonte *universal* do Bem [que Aristóteles traduz com o conceito de *eudaimonía*, entendida como auto-realização no Bem ou "bem viver", (*eu zên*)], é possível pensar a pluralidade dos *ethea* históricos e as diferentes imagens do Bem que a eles presidem.

A Ética filosófica não pretende descrever a gênese *histórica* do *ethos*, mergulhada, como tudo o que começa num passado imemorial, na obscuridade das origens. Sobre essa gênese a Etnologia e a Antropologia Cultural propõem hipóteses cuja plausibilidade pode ser verificada pela sua fecundidade heurística para explicar a evolução histórica das culturas. No entanto, a Ética filosófica pensa poder oferecer uma explicação da gênese do *ethos* segundo a *dialética* presente em seu núcleo fundamental de inteligibilidade.

Supomos que o evento decisivo a assinalar o aparecimento do *homo sapiens* sobre a Terra, denominado por Teilhard de Chardin *le pas de la réflexion*, foi, em algum lugar e em algum tempo, a cintila inicial da razão que se propagou sucessivamente num grande clarão e iluminou, de maneira aparentemente irreversível, um novo caminho para a vida a ser trilhado pelo *zóon lógon échôn*, o animal possuidor de razão. Ora, essa razão auroral deve ter-se diferenciado imediatamente, por um lado, em razões do *fazer*, permitindo a invenção e fabricação de instrumentos, o incipiente domínio do ser humano sobre a natureza e a sua sobrevivência; por outro, em razões do *agir*, que tornaram possível a criação dos primeiros sistemas simbólicos, na forma de crenças e costumes, como tentativas de resposta à inquietação que nasce da posse da própria razão e alimenta a interrogação sobre o *sentido* da vida. Tanto num como noutro caso o *uso* da razão consistiu essencialmente na invenção de *regras* ou *normas* que permitissem ao *fazer* e ao *agir* proceder segundo aquelas que, nas condições por vezes profundamente diferentes dos vários grupos humanos, eram vividas, ainda que inconscientemente, como diretrizes da razão e como tais obedecidas[1]. Foi bem mais tarde que a razão desprendeu-se, de alguma maneira, do seu uso *prático* e do seu uso *poiético* e se tornou fim a si mesma como razão *teórica*, voltada para a atividade do *conhecer* como valor próprio. A razão *teórica* abriu, desta sorte, uma fonte aparentemente inesgotável de novos usos ou novas racionalidades entre as quais se constituirá um dia a racionalidade ética formalmente explicitada, ou a Ética como *ciência*.

No esboço de fenomenologia do *ethos* que propusemos no 1º volume (*Introdução à Ética Filosófica I*, I, cap. 1), foi posta em evidência a estrutura *dual* do *ethos*, a saber, como realidade *histórico-social* (ou *ethos* propriamente dito) e como ato do indivíduo (*praxis*). O *ethos* como *costume* é, para o indivíduo, a um tempo, norma da sua *praxis* ou conduta e estrutura simbólica que permite à *praxis* eticamente ordenada ser socialmente reconhecida e legitimada. A *praxis* isolada, porém, é uma *abstração*. Ela é ato de uma *vida concreta* que, como vida, é um processo de crescimento que tende a uma plenitude (*bíos téleios*, ou "vida perfeita") e não se cumpre num só dia: na comparação

1. A gênese dialética do *trabalho* e da *crença* é exposta respectivamente na Filosofia da Técnica e na Filosofia da Religião.

de Aristóteles, uma só andorinha ou um só dia não fazem o verão (*Et. Nic.*, I, 6, 1098 a 18-19). A essa progressiva integração do *ethos* na vida do indivíduo pela mediação de uma *praxis* continuada, Aristóteles deu o nome de *hexis* (em latim *habitus*), conceito que admite diversas significações (ver *infra*) mas que, como posse permanente dos bens do *ethos*, vem a ser, como hábito especificamente *ético*, recebe o nome de *areté* ou *virtude*.

Do ponto de vista da explicação filosófica, a estrutura inteligível fundamental da *vida ética* deverá articular os três conceitos que integram sua razão primeira de possibilidade, a saber, *ethos*, *praxis* e *hexis*, ou *costume*, *agir* e *hábito*. O *ethos*, sendo uma realidade simbólica, não tem uma existência *em-si* e, neste sentido, possui uma realidade *abstrata*. Existe concretamente na *praxis* dos indivíduos membros da comunidade ética na qual vigora como *norma*. Tomada isoladamente a *praxis* individual por sua vez, como acima já observamos, permanece igualmente *abstrata*, e assim a analisamos na 1ª parte. A *praxis* existe na continuidade de uma *vida* tendo como *forma* justamente a *hexis*. Há aqui um duplo movimento de negação: a *universalidade* do *ethos* é negada em sua abstração pela *particularidade* da *praxis* individual e essa, por sua vez, é negada em seu isolamento abstrato pela *singularidade* da vida ética segundo a qual o indivíduo existe como *indivíduo ético* no seio da *comunidade ética*. É nessa que tem lugar efetivamente a *existência* do *ethos*. Verifica-se aqui o axioma: "viver é o existir para o vivente"[2]. O ser humano como *vivente* dotado de razão (o *zôon lógon échon*) existe de acordo com as razões de seu *agir* (com sua *Razão prática*) na medida em que *vive* concretamente as razões do *ethos*. Esse núcleo primeiro de inteligibilidade constitui-se, desta sorte, na forma de uma relação dialética entre *essência* e *existência*: a *praxis* e a *hexis* (o agir e o hábito) recebem do *ethos* seu conteúdo *essencial* expresso em normas, valores e fins; o *ethos*, por sua vez, recebe da *práxis* e da *hexis* seu *existir* concreto. Encontramos aqui, numa das suas primeiras manifestações, a relação de *intercausalidade* que constitui a estrutura intrínseca do operar racional: o *ethos* é a *causa formal* ou especificativa do operar da *Razão prática*; a *praxis* e a *hexis* são a *causa eficiente* em virtude da qual a *Razão prática*

---

2. *Vivere viventibus est esse.* Aristóteles, *De Anima*, II, 4, 405 b 13; Tomás de Aquino *S T*, Ia., q. 18, a.3 *sed contra*; ver *Antropologia Filosófica I* (4a. ed.), pp. 239-240.

produz o *ethos* na existência; o *bem* no indivíduo ou sua *eudaimonia* constituem a *causa final* que polariza o operar da *razão prática*. O *sentido* ético da *praxis* e da *hexis* provém do *ethos*, a *permanência* do *ethos* é assegurada pela *praxis* e pela *hexis*.

Essa relação de intercausalidade encontra-se, de resto, nas outras modalidades do operar racional e de maneira exemplar, segundo Aristóteles (*Fis.*, II, 2, 194 b 1-5: exemplo do arquiteto), no operar *poiético*: a idéia ou modelo é, na mente do artífice, a causa *formal* ou exemplar do objeto a ser produzido; o ato da fabricação é a causa *eficiente* pela qual o modelo vem à existência; o objeto a ser produzido é a causa *final* do processo de produção. Assim é igualmente no operar *teórico*, na relação entre a *idéia*, o *ato* de pensá-la, e a *ciência* que resulta do ato. Quaisquer que tenham sido as condições ambientais, físicas, bioquímicas, anatômicas, neurofisiológicas e outras que tornaram possível, na evolução da vida sobre a terra, o milagre da aparição do pensamento, *"cet éclair qui est tout"* no dizer de Henri Poincaré, ao encontrarmos por meio de suas obras o animal humano já operante pelo pensamento, por exemplo, na fabricação dos primeiros instrumentos, torna-se imediatamente manifesta a estrutura ternária da atividade pensante, constituída pela intercausalidade entre o elemento *abstrato* (por exemplo um sistema de regras), o *ato* concreto do sujeito no qual o elemento abstrato passa a *existir* como *forma* desse ato, e a permanência dessa forma numa nova *forma de vida*.

Ter presente essa estrutura ternária no operar da Razão prática é essencial para prosseguirmos em nossa reflexão sobre o *ethos* como *forma* da existência humana, agora na continuidade ou permanência de uma vida que é propriamente a *vida ética*. Com efeito, é a *forma* do *ethos* que liberta a vida ética do indivíduo tanto do simples arbítrio quanto do domínio que sobre ele podem exercer fatores condicionantes do seu agir seja intrínsecos, como as pulsões afetivas, seja extrínsecos, como pressões sociais, culturais e outras. É permitido pensar que a anomia ética hoje reinante encontra uma das suas causas, talvez a principal, no obscurecimento das razões fundamentais do *ethos*, expressas na teleologia imanente da Razão prática para o Bem como *forma* primeira do agir ético e fonte primeira da *obrigação* moral. Condicionado por todo tipo de fatores que impelem quase irresistivelmente a sua conduta no sentido da acumulação de bens exteriores segundo o critério da maior *utilidade*, do maior *prazer*, do maior *poder*,

como poderá o indivíduo viver a *conaturalidade* com o Bem, *forma* existencial da teleologia imanente da Razão prática, e da qual parte toda *vida ética* autêntica?

A ordenação constitutiva da Razão prática para o Bem como Fim, que explicamos na 1ª parte (*supra*, I, cap. 1), ou, em termos afetivo-existenciais, a *conaturalidade* com o Bem[3] constituem, portanto, o momento de *universalidade* da vida ética que tem sua *existência* concreta na *hexis* (hábito) especificamente ética, ou seja, na *virtude*.

1.2 - A categoria segundo a qual é pensada a *universalidade* da Razão prática operando na *vida ética* do sujeito individual e da comunidade é, portanto, a categoria de *virtude*. Desse ponto de vista o discurso da Ética filosófica pode ser organizado, como fez Aristóteles nas suas *Éticas*, como um discurso teórico-prático sobre a *virtude*. Com efeito, a Ética filosófica pretende expor discursivamente, sendo essa sua finalidade como ciência do *ethos*, a estrutura inteligível da *vida ética*, que é a vida que deve ser efetivamente vivida pelo indivíduo e pela comunidade enquanto sujeitos do *ethos*. Ora, o ser vivente é, como vimos na Introdução (*supra*, Intr., n. 1), o primeiro *paradigma* ou então o primeiro *analogado* do conceito de *sistema aberto*, implicando simultaneamente *organização* (identidade) e *evolução* (diferença), ou seja, *continuidade* no seu existir próprio e *crescimento* pela *interação* permanente com o meio exterior. Assim é, igualmente, a *vida ética*, que, como "vida segundo o espírito"[4], é uma das formas de vida entre as que são próprias do *ser humano* enquanto tal, realizando em nível muito mais profundo do que a vida psíquica ou simplesmente animal, a dialética *interior-exterior*[5], ou a *identidade na diferença* que assegura ao mesmo tempo a sua *continuidade* e o seu *crescimento*. A categoria de *virtude*, tal como é pensada na Ética filosófica, pretende justamente exprimir essa dialética fundamental da *vida ética* na qual o Bem é possuído como forma permanente da *vida* ou forma da *identidade* do

---

3. J. Maritain, On Knowledge through Connaturality, *Oeuvres Complètes*, IX, pp. 980-1001 (ver pp. 997-998); e o penetrante estudo de P. G. de Meneses, O conhecimento afetivo em S. Tomás, *Revista Portuguesa de Filosofia*, XVI, fasc. 4 (1960): 5-66 (*separata*).

4. Sobre a "vida segundo o espírito" ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 240-287.

5. Sobre a dialética *interior-exterior*, ver *ibid.*, pp. 224-225.

vivente ético e é, ao mesmo tempo, horizonte *universal* para o qual se orienta e em direção ao qual continuamente ele deve avançar no seu agir segundo a *virtude*. Trata-se, pois, de uma categoria que se constitui por uma dialética entre o *estático* ou o *já possuído* (a virtude como *qualidade* do sujeito bom) e o *dinâmico* ou o *ainda não alcançado* (a virtude como *movimento* do sujeito bom para um crescimento contínuo no Bem).

A categoria de *virtude*[6] como expressão fundamental da *vida ética* está presente nos primeiros passos da constituição da Ética. Com efeito, o *topos* heurístico que inaugura os diálogos socráticos é justamente a *areté*[7]. Como os outros termos da língua filosófica na sua origem, a significação ética do termo *virtude* se constitui por meio do procedimento metafórico que busca na linguagem comum um núcleo semântico significando primeiramente uma realidade material, mas apto a exprimir lingüisticamente, na forma de uma analogia metafórica[8], um conteúdo conceptual. Assim acontece com os termos *areté* em grego e *virtus* em latim. O primeiro designa uma qualidade física de *excelência*, o segundo uma qualidade física de *força*. Essas duas significações originais são transpostas metaforicamente para os termos

---

6. Indicação bibliográfica sobre o conceito de *virtude:* Platão, *República,* II-IV; Aristóteles, *Ética de Nicômaco,* II-VI; M. T. Cícero, *De Officiis;* Santo Ambrósio, *De Officiis ministrorum*; Santo Agostinho, *De libero arbitrio, De moribus Ecclesiae catholicae, De Civitate Dei,* XIX; S. Tomás de Aquino, *Q. D. de Virtutibus in communi; S T,* Ia. IIae, qq. 55-56; IIa. IIae, qq. 1-170; R. Descartes, *Les Passions de l'âme;* B. de Spinoza, *Ethica* pp. IV-V: I. Kant, *Metaphysik der Sitten,* II, *die Tugendlehre*; G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* III; Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte* (*Gesammelte Werke,* III); D. von Hildebrand, *Moralia* (*Werke,* IX, pp. 379-384); R. Guardini, *Etica,* pp. 229-289; J. Pieper, *Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik: das Menschenbild der Tugendlehre* (*Werke in acht Bänden,* IV); O. F. Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugend,* Frankfurt a. M., Ullstein, 1958; V. Jankélevitch, *Traité des Vertus,* I, II, III, Paris, Flammarion, 1983; A. MacIntyre, *After Virtue,* 2. ed., University of Notre Dame Press, 1984 (tr. fr., Paris, PUF, 1997); A. Comte-Sponville, *Petit Traité des grandes vertus,* op. cit; P. Stemmer, R. Schönberger, O. Höffe, C. Rapp., Tugend, *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* X, pp. 1532-1570 (bibl.); A. Carlini, Virtù, *Enciclopedia Filosofica Sansoni* (2. ed.), VI, 938-950; Nicholas J. Dent, Vertu: éthique de la vertu, *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale,* 1571-1578 (bibl.); B. Willians, Vertu et vice, *ibid.,* 1578-1583: J. M. Aubert, Vertus, *Dictionnaire de Spiritualité,* XVI, pp. 486-497 (bibl.); A. Solignac, Vertus et Vices, *ibid.,* 497-506 (bibl.).

7. Ver *Introdução à Ética filosófica I,* op. cit., pp. 79-80; 95-96.

8. Sobre a metáfora na língua filosófica a obra de referência é a de H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia* (tr. it.) Milão, Il Mulino, 1969.

areté e *virtus* quando empregados para designar a qualidade permanente do *agir ético* na plenitude da sua perfeição (*enérgeia*). Podemos mesmo descobrir nesse dois termos a presença do gênio grego e do gênio romano em sua concepção dessa forma superior do agir que é o *agir segundo a virtude*. Para o grego na *areté* esplende a idéia (*eidos*) do Bem realizado (face *estática* da virtude); para o romano manifesta-se na *virtus* a força (*dýnamis*) de realização do Bem (face *dinâmica* da virtude). A concepção da *virtude* como *força* conservou-se, aliás, em Spinoza (*Ethica*, III, prop. LIX, sch.), Rousseau (*Émile*, V, éd. Pléiade, t. IV, pp. 817-818 e ainda em Kant, ver *infra*). Inútil observar que essa riqueza semântica do termo *virtude* praticamente desapareceu no seu uso hoje corrente, no qual a ação "desconstrutora" dos "mestres da suspeita" e de seus epígonos reduziu a *virtude* a uma sombra esquálida da *areté* grega e da *virtus* romana. É indubitavelmente um sinal dos tempos ou talvez um sobressalto vindo das profundezas da natureza humana o fato de que a idéia da *virtude* tenha retornado com extraordinária força no cenário da Ética contemporânea.

A noção de *virtude*, apresentando-se como veículo principal da tradição socrática, ofereceu à Ética clássica ao mesmo tempo a estrutura de sustentação de seu discurso orientado pela intenção primeira de ser a expressão *universal* da vida ética, e a possibilidade das variantes dessa expressão que encontramos nas éticas platônica e aristotélica, nas éticas helenísticas e na ética cristã. A riqueza semântica da noção de *virtude* como *idéia* no plano *teórico* permanece igualmente em sua expressão como *prática* no plano *existencial*. Com efeito, a *idéia* da vida ética, segundo mostrou primeiramente Platão (*Fédon*, 69 a 5-c 1; *Rep.* IV, 428 a 8 — 433 e 8; *Leis*, I, 630 d 8 — 631 a 1; XII, 964 b 6), compreende a excelência (*areté*) das modalidades do *agir* atribuídas a cada uma das partes da *psyché* humana (segundo Platão, a *concupiscível*, a *irascível* e a *racional*), a excelência da *ordem* que deve reinar entre elas, e a *educação* ética que as fortalece[9]. Foram, assim, definidas nos fundamentos da *vida ética* as quatro virtudes que a tradição denominou *cardeais* (de *cardo*, eixo ou gonzo da porta) e que, recebidas da tradição do *saber ético* entre os gregos e interpretadas à luz da *ideonomia* platônica, mostraram-se como "eixos de sustentação" ou gonzos que abrem a porta da "vida no Bem" tanto *vivida*

9. *Introdução à Ética filosófica*, op. cit., p. 104.

como operar da Razão prática na realização existencial da *vida ética*, quanto *pensada* na Ética. *Fortaleza, temperança, sabedoria e justiça* (ordem de enumeração das virtudes cardeais na *República*) alicerçam desta sorte o arcabouço conceptual da Ética entendida como disciplina teórico-prática da *vida ética*. Como tal constituem um *topos* fundamental que permanece ao longo de toda a história do pensamento ético clássico[10] e ressurge com brilho nas páginas de um conhecido filósofo e moralista contemporâneo[11].

As virtudes *cardeais* dão razão igualmente da *universalidade* da noção de *virtude* como primeira categoria na estrutura *lógica* do discurso sobre a *vida ética* e primeiro momento do movimento *dialético* que articula a ordem do mesmo discurso. Com efeito, se partirmos do axioma "o existir para o vivente é a vida", a existência do indivíduo como *vivente ético* deve ser pensada como forma de *vida* que possa abranger todas as manifestações do seu ser enquanto ser *humano* (o único que conhecemos como *ser ético)*, e se constitua assim no nível da *universalidade*, devendo ser atribuída ao indivíduo humano enquanto tal. A profunda intuição platônica viu justamente que a possibilidade de uma fundamentação *universal* da idéia de *areté* (virtude) reside na concepção antropológica ou na *idéia* do ser humano que lhe é subjacente (ver Aristóteles, *Ét. Nic.*, I, c. 13)[11a]. Ora, corrigindo ou complementando o dualismo excessivamente espiritualista do *Fedon*, a *República* nos mostra o ser humano como um ser complexo, movido pelo *desejo* e pela *irascibilidade* (ou, na terminologia atual, pelas pulsões da *afetividade*) e exigindo ser guiado pela *razão*. A *vida ética* deve definir-se, portanto, como ordenação permanente desses movimentos elementares da vida *vivida* concretamente pelo ser humano, ordenação essa que só pode proceder da faculdade ordenadora por definição:

10. Textos clássicos sobre as virtudes cardeais: Platão, *República*, IV, 427 e 9-431 d 2; *Leis*, 630 d 9-632 d 7; Aristóteles, *Ét. Nic.*, II-VI; M. T. Cícero, *De inventione rethorica*, II, 160-164; S. Agostinho, *De moribus Ecclesiae catholicae* I, 15, 25; *De Civitate Dei*, XIX, 4, 2; S. Bernardo, *De Consideratione I* (*Opera omnia*, ed. Leclercq, III, 405-407); S. Tomás de Aquino, *Q. D. De virtutibus cardinalibus; S T.* Ia. IIae. q. 61.

11. André Comte-Sponville, *Petit traité des grandes vertus*, op. cit., pp. 112-113; Ver igualmente Jean-Louis Labarrière, Sagesse et tempérance, *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 1325-1330 (bibl.); P. Pellegrin, Prudence, *ibid.*, pp. 12201-1207 (bibl.); Catherine Audard, Justice, *ibid.*, pp. 781-789 (bibl.).

11a. Ver Theodor Steinbüchel, *Die philosophische Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, op. cit., pp. 213-225.

o *logos* ou razão[12]. A virtude da *sabedoria prática* (*sophía* na *República*, *phrónesis* nas *Leis*, termo este que será consagrado por Aristóteles, impropriamente traduzido por M. T. Cícero por *prudentia* = *prudência*), será assim a primeira e universal *virtude*, cuja prática torna a vida ética *razoável* ou sensata (*metà lógou*). Como *forma* primeira da *vida ética*, a *sabedoria* introduz a regra da razão no *desejo* e na *irascibilidade*, ou submete a essa regra as pulsões da afetividade. As virtudes da *temperança* (*sophrosýne*) e da *coragem* (*andreia*) integram desta sorte na *vida ética*, sob o signo da *sabedoria* ou da Razão prática, a complexa estrutura psíquica do vivente humano. A prática constante dessa *ordem* que procede da *sabedoria* define a *justiça* (*dikaiosýne*), que, para Platão, tem primeiro a sua sede no *homem interior* (na *psyché* no sentido socrático) e só então pode irradiar para a cidade justa. A *justiça*, a mais elevada entre as virtudes *éticas* na classificação de Aristóteles, é a única que reivindica um estatuto *absoluto*, sendo a própria manifestação da *ordem* da sabedoria na vida ética do indivíduo e da comunidade[13]. Ela é, por conseguinte, a forma necessária da comunicação *intersubjetiva* na esfera *ética* da existência (justiça social) entre os indivíduos que, para viver essa vida comunitariamente *justa*, devem, por sua vez, apresentar-se interiormente ordenados ou *justos* (Tomás de Aquino, *S T*, IIa. IIae., q. 57, a. 1, c.)[14].

A categoria de *virtude* é a expressão lógico-dialética do *universal* da vida ética: toda prática ética se traduz, na sua continuidade e progresso, como exercício de uma *virtude*, vem a ser, como ordenação permanente e progressiva do *agir ético* ao horizonte universal do Bem que é o Fim último, visualizado segundo a *diferença* qualitativa dos múltiplos *fins* que se oferecem ao indivíduo no curso da sua vida.

Compreendendo o agir *humano* nas suas modalidades fundamentais (segundo o predomínio da razão ou da afetividade) as virtudes

---

12. Como foi visto (*Introdução à Ética filosófica I*, op. cit., pp. 100-103) a idéia de *ordem* preside à construção da Ética platônica e é essencial ao pensamento ético como tal.

13. Sobre as quatro virtudes cardeais ver igualmente os magistrais pequenos tratados de Joseph Pieper, agora publicados no IV volume das suas obras (*supra*, n. 6). Esses tratados estão também reunidos em tradução portuguesa: Joseph Pieper, *As virtudes fundamentais*, Lisboa, Aster, 1960.

14. Sobre a justiça e o *outro* (*unicuique suum*) ver J. Pieper, *Über die Gerechtigkeit*, II; tr. port., op. cit., pp. 83-95.

cardeais ofereceram à tradição do pensamento ético a partir de Aristóteles[15] um roteiro de investigação das várias *formas* do agir ético que se diferenciam de acordo com a multiplicidade dos objetos ou *fins*[16]. Encontramos assim, sobretudo no Estoicismo, que identificava o Bem com a virtude, um minucioso catálogo de *virtudes*[17], tornando-se essa enumeração um *topos* obrigatório da Ética clássica, até confluir no amplo e magistral painel desenhado por Tomás de Aquino segundo a ordem das virtudes *teologais* e *cardeais* na *Suma de Teologia,* IIa. IIae[18].

A profunda inflexão conceptual que a noção de *virtude* sofre na Ética moderna decorre do desaparecimento progressivo da teleologia do Bem, conseqüência inevitável da inversão antropocêntrica que teve lugar nos fundamentos da Metafísica a partir de Descartes e do individualismo ético que se lhe seguiu. A doutrina da *virtude* em Kant, exposta na 2ª parte da *Metafísica dos Costumes,* é o termo lógico de uma evolução que se inicia provavelmente com a crítica nominalista do conceito aristotélico na tarda Idade Média, passa pelo racionalismo e pelo empirismo para terminar na crítica kantiana da razão prática. O voluntarismo da definição dada por Kant: "A virtude é a força moral da vontade de um homem no cumprimento do seu dever" (*Metaphysik der Sitten,* II, *Einl.,* XIII; ed. Weischedel, IV, p. 537), esvazia, na verdade, todo o rico conteúdo semântico da *areté* grega. À ética da *virtude* no sentido de *enérgeia* ou perfeição do agir (*areté*), substitui-se a ética do *dever,* no seu aspecto predominantemente voluntarista e formal, criticado por Hegel na figura da "bela alma" (*Fenomenologia do Espírito,* V, B, C, tr. br., II, pp. 119-134). Dessa crítica procede o intento hegeliano para restaurar o conceito substancial de *virtude,* articulando dialeticamente a *moralidade* e a *vida ética concreta* na Filosofia do Espírito objetivo e definindo a virtude como a "personalidade ética, isto é, a subjetividade que é penetrada pela vida substancial" (*En-*

---

15. Aristóteles (*Ét. Nic.,* III-VI) enumera entre as virtudes éticas: *coragem, temperança, liberalidade, magnanimidade, equanimidade, amabilidade, pudor, justiça;* entre as virtudes dianoéticas: *sabedoria prática* ou *prudência* (*phrónesis*) e *sabedoria teórica* (*sophia* ou *filosofia*).

16. Do ponto de vista da hierarquia das virtudes, entre as virtudes éticas a primazia cabe à *justiça;* entre as virtudes dianoéticas à *filosofia.*

17. Ver *Introdução à Ética filosófica I,* op. cit., pp. 156-157.

18. Remetemos nesse ponto à tese de E. Schockenhoff, *Bonum Hominis,* citada em *Introdução à Ética filosófica I,* op. cit., p. 209 n. 35.

ciclopédia das Ciências Filosóficas, III, par. 516; tr. br., III, p. 296)[19]. A partir de Max Scheler em sua crítica do *formalismo* kantiano na Ética e da iniciativa de uma "reabilitação da virtude"[20], o problema da *virtude* volta a ser um tema central da reflexão ética, como atesta a bibliografia contemporânea como, por exemplo, nas discussões em torno da obra de A. MacIntyre[21].

A *identidade na diferença* que se manifesta na categoria de *virtude* como *universal* da vida ética descobre-nos, por sua vez, o aspecto *aporético* ou problemático dessa noção já presente nas discussões entre os Sofistas e Sócrates em torno da ensinabilidade da *virtude,* e que encontra sua primeira solução no programa platônico de uma *paideia* para o conhecimento e prática do *bem,* tal como é exposto na *República* e nas *Leis*[22]. Esse programa, como sabemos, unifica a vida virtuosa na contemplação da Idéia do Bem, ou seja, no exercício da *vida filosófica*[23]. Aristóteles, em continuidade com o ensinamento da Primeira Academia, dará à interrogação sobre a unidade e a natureza da *virtude* uma solução que permanecerá como paradigma para toda história posterior da Ética. Na sua *pragmateîa* ética o Estagirita considera a noção de *virtude* (*aretê*) entendida como *ato* (*enérgeia*) ou perfeição do agente virtuoso, à luz de dois problemas fundamentais.

Em primeiro lugar o problema da *virtude,* na linha da tradição platônica[24], formula-se como problema da redução à *unidade* das diferentes virtudes, distintas entre si segundo a pluralidade qualitativa dos objetos que se apresentam ao agente como *fins* do agir. Utilizando-se de uma concepção antropológica de procedência acadê-

---

19. Ver, a propósito, H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura,* op. cit., pp. 110-118.

20. Max Scheler, Zur Rehabilietierung der Tugend (*Vom Umsturz der Werte, Werke,* III, pp. 16-31).

21. Um estudo compreensivo do pensamento de MacIntyre com ampla bibliografia é o de Helder B. A. de Carvalho, *Tradição e Racionalidade na filosofia de A. MacIntyre,* São Paulo, Unimarco, 1999.

22. Esse aspecto é estudado na obra clássica de W. Jaeger, *Paideia,* liv. III; liv. IV, c. 10.

23. A propósito ver P. Hadot, *O que é a filosofia antiga?* (tr. br.), São Paulo, Loyola, 1999, pp. 79-117.

24. Ver H.-J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie,* Heidelberg, Carl Winter, 1959.

mica (Xenócrates)[25], que divide a *psyché* humana na parte que possui a razão (*tò lógon échôn*) e na parte destituída de razão (*tò álogon*), Aristóteles expõe a divisão que se tornará clássica das virtudes em virtudes *éticas*, ou seja, recebidas e alimentadas no indivíduo pela tradição do *ethos* e que modelam o "caráter" (*ethos* como hábito) do indivíduo, e virtudes *dianoéticas* (de *diánoia*, razão raciocinante), adquiridas pelo exercício da reflexão. As primeiras submetem à regra da "vida no bem" (*eu zên*) a parte "alógica" (a afetividade) da *psyché*[26]. As segundas exercem na vida virtuosa a função diretriz que cabe à Razão prática, sobretudo no discernimento dos *meios* e sua referência ao *fim* (função própria da *phrónesis* = *prudência*) e no conhecimento do *fim* (objeto da *sophia* = *sabedoria*). Às virtudes da razão ou *dianoéticas* cabe sem dúvida a primazia e são elas que asseguram a *unidade* permanente da vida ética na *pluralidade* das virtudes. Aristóteles transpõe assim para uma perspectiva mais realista e moderada o rigoroso intelectualismo moral de Platão, mantendo, porém, a hierarquia entre as *virtudes* na conduta ética do indivíduo de acordo com sua natureza de *lógon échôn*, possuidor da razão[27].

Em segundo lugar apresenta-se o difícil problema da *natureza* da *virtude*. Na verdade esse problema formula-se dentro do problema mais amplo de uma *ontologia* da ação humana, que deve levar em conta dois dos seus aspectos essenciais: o agir enquanto tem em vista a perfeição do agente ou a afirmação da sua *identidade* e o agir que assegura essa identidade pela *mudança* ou pelo crescimento, comprovação definitiva do existir do agente como *ser vivo*. Trata-se, por um lado, do agir de um ser *vivo* que vive, porém, a vida na sua forma especificamente humana, ou seja, uma *vida segundo a razão*. Ora, agir racionalmente implica, em medida maior ou menor, o exercício de um princípio de autocausalidade ou de auto-realização que torna pos-

25. Sobre a antropologia aristotélica na *Ética de Nicômaco* ver *Escritos de Filosofia II*: Ética e Cultura, op. cit., p. 105, nota 105; *Introdução à Ética filosófica I*, op. cit., pp. 122-123.

26. Ver *Introdução à Ética filosófica I*, op. cit., pp. 123-124; P. Hadot, *O que é a filosofia antiga?*, op. cit., pp. 119-125.

27. A teoria aristotélica das virtudes está presente em Tomás de Aquino, *Q. D. de Virtutibus in communi*; Ia IIae, qq. 55-56. Uma visão atual da unidade das virtudes segundo Aristóteles encontra-se em B. Willians, Vertus et Vices, *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 1578-1583 (aqui, 1579-1580).

sível o domínio (*ekoúsion*) sobre a própria ação, elevando-a sobre a necessidade do instinto e orientando-a no sentido do maior *bem* tido como tal pelo próprio agente. Em outras palavras: agir racionalmente significa agir, de alguma maneira, em razão de si mesmo (*autoû éneka, Met.* I (A), 982 b 26), agir *livremente*. Por outro lado, o agir livre, tornado possível pela razão, manifesta na sua forma mais alta e mais desafiadora essa *evidência*[28] da vida que é assegurar pelo *crescimento* a *identidade* do vivente no tempo, ou ainda realizar de maneira paradigmática a dialética da *identidade na diferença*.

A ontologia aristotélica dispõe de duas noções para pensar a *ação humana* nessa sua inconfundível originalidade e, por conseguinte, para pensá-la na sua expressão mais acabada, vem a ser, na *vida ética*, que esplende na perfeição da *areté*: a noção de *ato* (*enérgeia*) e a categoria de *hábito* (*héxis*). Sem nos alongar sobre as concepções ontológicas de Aristóteles, indiquemos apenas o sentido em que *ato* e *hábito* comparecem na elucidação da *natureza* da *virtude*, e permitem encontrar assim a solução, segundo nosso ver a mais satisfatória até hoje, desse difícil problema. Como é sabido, na sua doutrina metafísica fundamental sobre a distinção entre o ser em *ato* e o ser em *potência*[29], Aristóteles enumera entre as modalidades do ser em *ato* a capacidade de agir (*dýnamis* ou *potentia activa*) definida como um *ato* (*enérgeia*) que se atualiza para produzir a sua própria perfeição (*enteléqueia*): por exemplo, a vista e o ato de ver [*Met.* IX (*theta*), 6, 1048 b 18-35]. É evidente que a *dýnamis*, assim entendida, deve ser atribuída propriamente às atividades do *ser vivo*, o único que conhecemos capaz de uma atividade imanente que tende à própria conservação e ao próprio crescimento, ou que realiza, no exercício do *viver*, a própria *identidade*, avançando normalmente sempre mais no caminho da realização da sua perfeição específica pelo exercício continuado da sua *dýnamis*. É claro, por outro lado, como acima foi observado, que

28. Essa evidência repousa aqui na observação comum do ser vivo, sem necessidade de explicações científicas (genéticas ou embriológicas) do fato do seu crescimento. Ela se exprime na conhecida sentença de J. H. Newman: *Growth, the only evidence of Life*.

29. Sobre a teoria aristotélica do *ato* e da *potência* ver o estudo filológico-crítico de G. Reale, La dottrina aristotelica della potenza, dell'atto e dell'entelechia nella "Metafisica", ap. *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele*, 6ª ed., Milão, Vita e Pensiero, 1994, pp. 340-405.

um ato isolado deve ser considerado, na análise da *dýnamis*, uma *abstração*. É a continuidade dos atos que caracteriza propriamente o exercício *concreto* da *dýnamis*, do qual resultará, para o vivente, a posse permanente da perfeição (*enteléqueia*) que resulta do ato (*enérgeia*). Situando-se na ordem das *operações* e não da *essência* (*ousía*), tanto a *dýnamis* quanto o seu ato e a perfeição que dele resulta são postos por Aristóteles na categoria da *qualidade* [*poiótes*, ver *Cat.*, cap. 8; *Met.* V (*delta*), c. 15][30], que é definida na *Metafísica* na sua significação principal como "diferença da substância" [*diaphorà tês ousías, Met.*, V (*delta*), 15, 1020 a 7], sendo, como tal, uma posse (*hexis*) ou hábito (*habitus*) permanente do sujeito: *hexis* de *échein* = possuir; *habitus* de *habere* = possuir. É na *hexis* que se realiza plenamente a qualidade como *diferença* ou traço diferenciador do ser (*ousía*), que revela permanentemente a sua *identidade*. A *hexis* distingue-se, assim, da simples "disposição" (*diáthesis*) que pode ser apenas transitória (*Cat.* 8, 8 b 25 — 9 a 13). Tal a dialética elementar que permitirá definir a *areté* = *virtude* como *hexis* = *hábito*[31]. No entanto, dada a rica polissemia do termo *hexis* ou *hábito* (ver a enumeração de *Cat.*, c. 15), é necessário explicar como deve ser entendida essa noção quando aplicada à *diferença* qualitativa mais elevada do ser humano, ou seja, à *virtude* que é a sua perfeição enquanto *ser moral*.

A polissemia do termo *hábito* na linguagem atual inclui, além das significações comuns lembradas por Aristóteles, as acepções que o termo recebeu do ponto de vista da análise do comportamento por parte de diversas ciências humanas. Toda essa variada gama de significações supõe, é necessário lembrar, a especificidade humana do *hábito* que é, no sentido mais estrito, uma aquisição intencional do sujeito agindo pela mediação da sua *razão* nos seus três usos fundamentais: *teórico*,

30. É conhecida a discussão entre teólogos medievais sobre a distinção entre a alma e suas potências, sobre a qual se pronunciou Santo Tomás de Aquino: *S T*, Ia., q. 77. a 1 c.; *Q. D. De spiritualibus creaturis*, a. 11; *Q. D. de Anima*, a. 12, demonstrando a necessidade metafísica da distinção. Sem essa distinção torna-se impossível explicar a natureza da virtude como *hábito*.

31. Nesse sentido o hábito *humano*, gerado pelas potências superiores (inteligência e vontade), deve ser dito plenamente *hexis*, sendo uma aquisição do sujeito conseqüente ao uso da razão e ao exercício da liberdade. Distingue-se essencialmente da constância *habitual* do comportamento animal predeterminado pelo instinto. Sobre a noção de *hábito* ver ainda G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der phil. Wiss.*, par. 409-410 e *Adendo* (tr. br., III, pp. 167-175).

prático e *poiético*. O estudo dos *hábitos* tornou-se, assim, um capítulo obrigatório da Psicologia Geral, da Psicologia da personalidade, da Psicologia social, da Sociologia. Mas a investigação experimental dos *hábitos*, por importante que seja, em particular para identificação das aparências de *virtude* que ocultam mecanismos psicológicos ou pressões sociais ou para explorar a fronteira tantas vezes incerta entre a virtude e o vício[32], permanece, em razão de limitações metodológicas, aquém do problema da *natureza* do *hábito* como qualidade *ontológica* do agir humano e, como tal, apto a explicar a natureza da *virtude* nos seus dois aspectos de *perfeição* imanente e de *dinamismo* do agir. Observemos, aliás, que essa explicação, proposta primeiramente por Aristóteles, foi recebida por uma longa tradição que culminou em Tomás de Aquino. Aos olhos dessa tradição a explicação aristotélica apareceu justamente como a elucidação de uma *essência* que, formulada pelo Estagirita dentro do contexto cultural grego que excluía do território da *areté* ética, por exemplo, as mulheres e os escravos "por natureza" (*Pol.*, I, 2, 6-9, 1254 a 14 — 1255 b 16), transcendia esse condicionamento histórico e permitia definir o núcleo *eidético* ou a *essência* permanente da *virtude*[33].

Como caracterizar esse núcleo ou exprimir essa *essência* com a categoria de *hexis* = *hábito*? Não se trata aqui de retomar a exposição da Ética aristotélica ou da sua teoria das *virtudes*[34]. Nossa atenção deve fixar-se na noção de *dýnamis* ou potência ativa que, sendo uma qualidade que *manifesta* a riqueza *ontológica* do sujeito é, nele, um *ato* (*enérgeia*) ordenado justamente à realização *existencial* da perfeição da sua *essência*. Essa realização cumpre-se no *agir* do sujeito, de sorte que se possa estabelecer a estrita correspondência existir = agir (*einai* = *prâttein* ou *esse* = *agere*), e ela se manifesta no ato ou perfeição imanente que coroa o agir da *dýnamis*, e ao qual convém a designação de *enteléqueia*, o ato que tem em si o seu próprio fim. Ora, a relação entre a *dýnamis* como perfeição qualitativa (*enérgeia*) e seu ato como

32. Ver B. Willians, Les Vertus et les Vices, *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, pp. 1581-1583.

33. Desse ponto de vista parece infundada a crítica de B. Willians a Aristóteles, art. cit., p. 1679. Ver o capítulo de A. MacIntyre sobre a concepção aristotélica da *virtude*, *After Virtue*, op. cit., c. 12.

34. Ver *Introdução à Ética filosófica I*, op. cit., pp. 100-126 e R. Kraut, *Aristotle on Human Good*, Princeton Univ. Press, 1991, pp. 312-357.

perfeição realizada (*enteléqueia*)[35] verifica-se prioritariamente ou, se quisermos, como em seu "primeiro analogado" nos atos *espirituais*[36] e, entre esses, naqueles nos quais se manifesta de forma mais pura sua perfeição imanente: a contemplação intelectual (*theoria*) e o agir virtuoso (*aretê*). Por sua vez, a *dýnamis*, qualidade ativa, ou seja, ontologicamente um *ato* (*enérgeia*) que tende a realizar, segundo o paradigma da *vida*, a perfeição do vivente espiritual, opera essa auto-realização por meio de um processo de crescimento ou de autodiferenciação orientado no caso da *theoria* pela teleologia da Verdade e no caso da *areté* pela teleologia do Bem (ou do *melhor*).

A *dýnamis* da qual procede o *agir ético* é, como sabemos, a Razão prática como capacidade do operar sinérgico entre *razão* e *vontade*. Lembremo-nos de ser a Razão prática o fio condutor do nosso discurso sistemático. Podemos, pois, defini-la sob esse aspecto, como a *dýnamis*, qualidade ativa permanente, em processo contínuo e qualitativamente diferenciado — o que exclui a repetição simplesmente cumulativa — de realização *existencial* da *essência* do sujeito como ser racional e livre no plano dos seus fins e dos seus valores, ou seja, enquanto *sujeito ético*. A noção de *hexis* ou *hábito*, na significação *ontológica* inspirada em Aristóteles que está presente na concepção da *virtude* aqui exposta reúne, pois, os dois aspectos, *estático* e *dinâmico*, ou de *identidade na diferença* com que a *vida ética* é vivida como obra da Razão prática. A *hexis* não é mais do que a *enérgeia* da razão prática continuada e em progresso que, na sucessão e na intensidade qualitativa sempre maior dos seus atos, permanece sempre a *mesma* na *identidade* da sua orientação fundamental para o horizonte do Bem. É à luz dessa concepção do dinamismo do *hábito* que se deve entender a propriedade da "mediania" (*mesotês*) atribuída por Aristóteles à *virtude*, que, longe de significar uma "mediocridade" no sentido vulgar, significa a difícil perfeição que se mantém entre os extremos do excesso e do defeito (ver *Et. Nic.*, II, 5, 1107 a 6-7) A *virtude* é, assim, uma *posse* permanente do sujeito ético, operando, porém, de sorte a torná-lo

35. Sobre a diferença entre *enérgeia* e *enteléqueia*, termos geralmente tidos como equivalentes na linguagem aristotélica ver G. Reale, *Aristotele: Metafisica*, vol. II, comentário a *Met.* IX (*theta*), 1047 a 30-31, pp. 440-441, e sobre os matizes conceptuais diferentes entre *dýnamis* e *enérgeia*, comentário a 1047 b 14-30, *ibid.*, pp. 442-443.

36. Sobre os "atos espirituais" ver L. Vaz, *Antropologia Filosófica I* (4a. ed.), op. cit., pp. 240-242.

sempre *outro* na *diferença* com que tende a realizar sempre melhor a *enteléqueia* ou a perfeição da sua orientação para o Bem. Assim se apresenta a *natureza* da *virtude* (*aretê*) como categoria fundamental da *vida ética*[37]. Na *virtude* (*aretê*) resume-se, em suma, transportada do esplendor da *aretê* física manifestada na competição lúdica para o esplendor da *vida segundo o Bem*, que é a forma mais elevada da vida humana, a essência da resposta socrática à exortação de Píndaro: *torna-te o que és* (*Píticas*, II, 71). Dessa resposta nasceu a Ética[38].

2. A RAZÃO PRÁTICA NA VIDA ÉTICA: PARTICULARIDADE SUBJETIVA

2. 1 - *Introdução* — O *ser-em-situação* é a primeira e fundamental determinação ou *particularização* da natureza *universal* do ser humano como ser racional e livre. Como ser cuja finitude é atestada pelo seu *estar-no-mundo* e pelo seu *estar-com-o-outro*, o ser humano é um ser estruturalmente *situado*. Vale dizer que a *situação* é o fundamento ou *terminus a quo* subjacente à nossa estrutura *relacional*, diferenciado segundo as três dimensões dessa estrutura[39]. O ser humano se encontra, com efeito, primeiramente numa *situação metafísica* determinada pela sua finitude ontológica da qual procede a necessária relação com a *transcendência;* essa "situação" metafísica reflete-se numa *situação cósmica* resultante do *estar-no-mundo* e circunscrita pela incontornável relação com as *coisas;* e numa *situação histórico-social* entretecida pelo *estar-com-o-outro* e que é, do ponto de vista da *vida-em-situação*, a forma *condicionante* da nossa presença em face da transcendência e do mundo.

---

37. A noção de *hábito* aqui pressuposta à concepção da *virtude* inspira-se em *Tomás de Aquino, S T,* Ia. IIae. qq. 55 a 68. Na estrutura dos *hábitos* própria do espirito humano é necessário distinguir os *hábitos inatos*, que são posse originária e permanente do espírito, como o hábito dos *primeiros princípios* na ordem teórica e na ordem prática, dos *hábitos adquiridos* como o são as *virtudes*.

38. Ver, a propósito, o belo capítulo de B. Snell, Mahnung zur Tugend: ein kurzes Kapitel aus der grieschischen Ethik, ap. *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburgo, Claassen u. Goverts, 1958, pp. 146-180 (tr. fr., *La Découverte de l'Esprit*, Combas, éd. de l'Éclat, 1994, pp. 219-257).

39. Sobre as "relações fundamentais do ser humano" ver *Antropologia Filosófica II*, op. cit., pp. 7-137.

Conquanto só recentemente o termo *situação* tenha recebido seu título de nobreza na linguagem filosófica, deslocado para o centro da análise da condição humana[40], a evidência do *ser situado* se impôs desde os primeiros passos do pensamento filosófico, apresentando-se como um dado antropológico fundamental e orientando já desde esses inícios a reflexão sobre o ser humano: sua natureza, as formas de sua atividade e seu destino. Lembremos que entre as categorias como conceitos primeiros predicáveis de qualquer ser Aristóteles enumerou o "onde" ou "lugar" (*keîsthai, thésis, poû*), em latim *situs* (*Cat.*, 6, b 3-10; 11 b 1-14; a teoria do *lugar* na *Física* IV, 208 a 27-213 a 11 é exposta do ponto de vista *cosmológico,* distinto do ponto de vista *lógico* das *Categorias,* cuja redação é anterior à *Física*), que corresponde à localização da substância (*ousía*) no espaço e se refere à situação *cósmica* em seu sentido mais imediato, envolvendo também o ser humano (exemplo de Aristóteles: estar no Liceu). Mas não é, evidentemente, essa acepção lógico-espacial do termo *situação* que apresenta interesse do ponto de vista *antropológico* a ser recebido na Ética. Temos em vista aqui uma noção abrangente com a qual se possa exprimir o momento dialético da passagem do *universal* da vida ética — a *virtude* — para a *particularidade* da sua efetivação pelo sujeito nas *condições* que tornam possível essa efetivação, ou seja, na *situação* concreta na qual o sujeito se encontra. Já nos referimos ao conceito de *situação* como momento da *particularidade* na nossa exposição sobre a estrutura *subjetiva* (*supra,* I, cap. 1, 2), a estrutura *intersubjetiva* (*supra* I, cap. 2, 2) e a estrutura *objetiva* (*supra,* I, cap. 3, 2) do *agir ético.* A mesma noção retorna aqui exprimindo um momento constitutivo no movimento dialético da *vida ética,* vem a ser, a razão primeira de possibilidade do seu exercício concreto como *forma de vida* do indivíduo ético.

Convém observar inicialmente que a hermenêutica da *situação* procede segundo orientações distintas e mesmo contrárias na Antropologia e na Ética antigas e na Antropologia e na Ética modernas. Na concepção antiga do ser humano e do seu agir a interpretação filosófica da *situação* orientava-se no sentido da *transcendência* e pro-

---

40. Sobre a noção de "situação" ver F. J. Wetz, Situation, *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* IX, pp. 923-930 (bibl.); G. Santinello, Situazione, *Enc. Fil. Sansoni,* (2. ed.), V, 1416-1420 (bibl.).

punha-se como alvo indicar ao indivíduo o caminho da *libertação* de sua condição finita como indivíduo *situado* na obscuridade da matéria, no fluxo incessante do tempo, nos azares da fortuna. A significação da prática da filosofia como *forma de vida* ou como *sabedoria* e da qual o símbolo mais ilustre ficou sendo a alegoria da Caverna no início do livro VII da *República*[41] incluía, ao mesmo tempo, uma reflexão crítica sobre a *situação* do ser humano no mundo e uma conclusão que impunha a necessidade de *transcendê-la* de alguma maneira para que ele pudesse viver a *vida verdadeira*. Essa forma de hermenêutica da *situação*, que não se demorava em tematizá-la como condição primeira da vida humana, dando-a como evidente (não há um termo técnico para designar a *situação* no sentido antropológico), acabava por atribuir a primazia ao pensamento do *kósmos* como totalidade ordenada e hierárquica da qual o ser humano era parte. Manifestava-se assim aparentemente um desinteresse em pensar a significação da existência humana no âmbito da sua *situação* como estar-*no*-mundo[42]. Em outras palavras, a linha dominante da reflexão filosófica no pensamento antigo em face da *situação* do ser humano no mundo era a dimensão *metafísica* ou o paradoxo do ser *finito* que se mostrava capaz de elevar-se pela razão, no seu exercício mais alto como *noûs* (*intellectus* ou *mens*), à contemplação (*theoría*) da totalidade do ser, das razões dos seres (*idéa*) e do seu Princípio. Dessa experiência da contemplação alimentava-se o apelo para a ascensão espiritual ou *noética* ao Princípio e, por conseguinte, a crítica da *situação* mundana mergulhada na obscuridade do *sensível*. A expressão mais radical e teoricamente mais audaz desse paradigma encontramo-la no neoplatonismo e sobretudo em Plotino[43]. É de Plotino que Agostinho recebe e transforma profundamente, à luz do criacionismo bíblico e da doutrina da encarnação do Verbo de Deus, o tema, as categorias e a estrutura de pensamento com que a filosofia antiga pensara a *situação metafísica* do ser humano[44]. A tradição cristã, teológica e sobretudo *espiritual* permanecerá

41. A esse propósito ver P. Hadot, *O que é a filosofia antiga?*, op. cit., pp. 102-103.

42. Ver R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, pp. 9-56.

43. Sobre Plotino desse ponto de vista, ver *Antropologia Filosófica I*, (4ª ed.), op. cit., pp. 248-249; e W. Beierwaltes, *Plotino: un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno* (tr. it. de E. Peroli), Milão, Vita e Pensiero, 1993.

44. *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 249-253; *Introdução à Ética filosófica I*, op. cit., pp. 192-197.

fiel até tempos recentes a esse paradigma hermenêutico. No entanto, na leitura cristã da *situação* humana a dimensão *metafísica* é suprassumida numa dimensão *histórico-salvífica* que parte da *situação mundana* não apenas como situação *natural*, envolvida pelas sombras e ilusão do sensível como na alegoria da Caverna, mas como situação *histórica* do pecado, da *aversio a Deo et conversio ad criaturas* na expressão de Agostinho. Seja, porém, na perspectiva *metafísica* da tradição clássica, seja na perspectiva *histórico-salvífica* da tradição cristã, a *situação* do ser humano experimentada na imediatez do *estar* no mundo (natural e social) é pensada segundo a dialética de um *aquém* imanente vivido como mudança e desordem e de um *além* transcendente buscado como permanência e ordem. Seja-nos permitido observar, no entanto, que a originalidade do Cristianismo mostrou-se, nesse contexto, em virtude da afirmação primordial da *encarnação* do Verbo de Deus na história, como anúncio (*querigma*) da presença do *além* na imanência e no próprio coração do *aquém*, ou seja, como presença salvífica do Absoluto na espessura da *situação* do ser humano errante na obscuridade do mundo e na miséria do pecado.

Permanecendo, no entanto, no nível *filosófico*, que é o nosso, veremos que a primazia atribuída pelo pensamento antigo à *situação metafísica* do sujeito do *agir ético* na sua condição mundana alcançou uma importância decisiva na concepção da *vida ética*. O abandono progressivo desse paradigma que em outro lugar e noutra perspectiva denominamos *inteligência espiritual*[45] assinala um dos traços caraterísticos da modernidade, significando a profunda transformação do *ethos* da civilização ocidental nos últimos séculos. A hermenêutica da *situação* humana nesse novo contexto cultural move-se sempre mais na direção do vetor *antropocêntrico* que orienta toda a cultura. No clima *pós-metafísico* no qual a filosofia passa a respirar, a idéia de uma *situação metafísica* do indivíduo perde, evidentemente, toda significação. A *situação* passa a ser uma categoria determinante das condições *mundana* e *sócio-histórica* que traçam o horizonte último da existência humana, Como tal, adquire uma significação *ética* incontestável. Ela se apresenta, com efeito, como fundamento e justificação da escala de valores a ser estabelecida na vida de cada um e das decisões cujas razões ou motivações referem-se unicamente às *situações* vividas pelo indivíduo.

45. Ver *Antropologia Filosófica I* (4a. ed.), op. cit., pp. 243-247.

A teleologia do Bem objetivo cede lugar ao "aqui e agora" da *situação*. Como é sabido, essa concepção do *ser-em-situação* foi desenvolvida, com matizes variados, sobretudo pela filosofia existencialista. Pioneiro nesse campo deve ser considerado o filósofo Karl Jaspers, que já em sua *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) utiliza em sentido técnico o conceito de *situação* que viria a tornar-se uma categoria fundamental da sua obra principal *Philosophie* (1932) e lhe permitiu uma lúcida análise da *Situação espiritual do nosso tempo* (1932) e dos problemas morais do pós-guerra[46]. No entanto, o conceito jaspersiano de *situação* permite ainda, de certa forma, por meio da categoria de "situação-limite" (*Grenzsituation*) uma abertura em direção à *situação metafísica* do ser humano. Essa abertura é totalmente eliminada no tema da *situação* tal como é pensado primeiramente na analítica existencial de M. Heidegger, em que a *situação* se refere à "existência autêntica" do ser-para-a-morte; e, sobretudo, na ontologia fenomenológica de J.-P. Sartre, na qual a correlação entre a *situação* e a *liberdade* encerra esta última dentro das fronteiras intransponíveis da *situação*. Já em G. Marcel (*Être et Avoir*, 1935) a *situação* é pensada a partir da condição da corporalidade do "ser encarnado" e permite a passagem do regime do *ter* ao regime do *ser*, reencontrando por sua vez, de alguma maneira, a perspectiva da *situação metafísica* do ser humano a partir da limitação ontológica do ser-no-corpo.

A voga da categoria de *situação* nas filosofias existencialistas inspirou a idéia de uma *Ética da situação* (*Situationsethik*) que teve seu momento de atualidade nas décadas de 30 a 50 e se apresentou explicitamente como uma tentativa de superação da clássica Ética dos princípios. Foi cultivada sobretudo entre os teólogos protestantes e católicos, mas sua atualidade declinou em face de novos desafios éticos para os quais dificilmente seus pressupostos poderiam fundamentar respostas satisfatórias[47].

---

46. Sobre o conceito de *situação* em Jaspers, ver *Introdução à Ética filosófica I*, op. cit., pp. 435-437.

47. Uma apreciação crítica da "Ética da situação" tendo em vista sobretudo o pensamento do teólogo protestante E. Grisenbach (iniciador dessa tendência) encontra-se em Th. Steinbüchel, *Die philosophischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, op. cit., pp. 237-257. Ver ainda A. Colombo, Etica della situazione, *Enc. Fil. Sansoni* (2. ed.), V, pp. 1420-1421.

2.2 - O conceito de *situação* exprimindo o momento da *particularidade* no movimento dialético da vida ética enquanto vivida pelo indivíduo, ou em sua dimensão *subjetiva,* deve ser pensado primeiramente como *determinação* da *universalidade* da Razão prática que orienta teleologicamente o *agir ético* para o horizonte do Bem universal e torna possível o consentimento do sujeito ao Bem como *valor.* Ora, a teleologia do Bem decorre da dimensão *teórica* da Razão prática que, enquanto *razão,* atesta a abertura intencional do sujeito à *universalidade* do ser. Logo, é a homologia do sujeito com o *ser* (compreendendo o ser do próprio sujeito no conhecimento de si mesmo) que nos permite atribuir-lhe uma estrutura que deve ser dita propriamente *metafísica* ou não circunscrita pelas fronteiras da *phýsis.* Essa estrutura relacional (*Antropologia Filosófica,* II, pp. 93-137) manifesta-se no dinamismo ou na *ilimitação tética* da afirmação primordial *Eu sou.* No domínio da *práxis* ela se apresenta justamente como teleologia do Bem, entendendo-se primeiramente o Bem como atributo transcendental do Ser, portanto como *universal.* Em razão da finitude ontológica do sujeito o Bem universal é intencionado concretamente na multiplicidade dos *bens finitos.* Vale dizer que a finitude do sujeito, *pensada* metafisicamente a partir da sua identidade apenas *intencional* e da sua diferença *real* com o Ser ou o Bem, *manifesta-se* na ordem do agir por meio do seu *estar-no-mundo* e do seu *estar-na-história*[48]. Desse modo, a *particularidade* da vida ética, ao realizar-se concretamente nas *situações* mundana e histórico-social, está a atestar, de fato, a finitude ontológica do sujeito. Do ponto de vista do movimento *dialético* segundo o qual estamos considerando a vida ética na sua dimensão *subjetiva,* o momento da *particularidade* percorrido por esse movimento recebe sua razão primeira de possibilidade na *determinação* intrínseca ou *causal* (causa *formal* = razão; *eficiente* = vontade; *final,* = Bem) com que a ordenação *universal* ao Bem é vivida nas *situações* mundana e histórica por meio do discernimento ou deliberação (*boúlesis*) dos bens *particulares* que se alinham na intenção do Bem *universal,* e da escolha (*proaíresis*) daqueles *bens* que representam para o sujeito um avançar no dinamismo do *melhor* ou da *vida no Bem.* Por conseguinte, a evidência da *situação* no *aqui* que circunscreve o indivíduo no espaço do mundo, e da *situação* no *agora* que o mergulha no fluxo da história, somente alcança uma significação *ética* se admitirmos que a essas *condições* mun-

48. A distinção entre *ser* e *estar* aplica-se particularmente à análise da *situação.* O *ser* denota identidade e permanência, o *estar* diferença e mudança.

danas e históricas está subjacente aquela que denominamos *situação metafísica* (entendendo analogicamente o termo *situação*) ou *situação primordial* do sujeito (expressa antropologicamente na proposição *Eu sou para o Bem*), que o coloca em face do horizonte universal do Bem e que deve ser dita a *causa* intrínseca da sua *vida ética* no mundo e na história. A alternativa a essa causalidade *final* do Bem, à qual corresponde a causalidade *formal* e *eficiente* da Razão prática, seria a primazia atribuída às *condições* impostas pelas *situações* mundana e histórica que, em última instância, paralisariam a atividade de autocausalidade da Razão prática (sua independência ontológica no contexto das *situações* mundana e histórica) e atingiriam a auto-afirmação metafísica do *Eu*, abrindo inevitavelmente o caminho para o relativismo e o niilismo *éticos*.

O momento da *particularidade* da vida ética deve ser definido, portanto, pela *suprassunção* ou elevação dialética do *estar-no-mundo* e do *estar-na-história* do sujeito ético ao nível do movimento da Razão prática em ordem à *singularidade* do ato virtuoso como ato da *vida no Bem*. Operar essa *suprassunção* é a própria razão de ser da Razão prática agindo pelos atos da *boúlesis* (deliberação e discernimento) e *proaíresis* (escolha) e atuando sua capacidade de passar da ordenação *abstrata* (isto é, *universal*) ao Bem à efetivação *concreta* dessa ordenação no *aqui* e no *agora* da vida vivida[49]. Usando a metáfora do *topos* = *situs* = *lugar* ou *situação*, podemos designar a forma dessa passagem como a *tópica* da vida ética, constituída estruturalmente, de um lado, pelos atos da Razão prática que delibera (*boúlesis*) e escolhe (*proaíresis*) e, de outro, pelas particularidades da *situação* (mundo e história).

Do ponto de vista das diferentes perspectivas sob as quais o Bem universal se apresenta no horizonte da Razão prática, a saber, como Fim, como Valor e como Norma, a *tópica* da vida ética se desdobra igualmente em três dimensões: *teleológica*, *axiológica* e *normativa*. Vale dizer que as *situações* condicionantes do agir do indivíduo, o seu *estar-no-mundo* e o seu *estar-na-história*, ao ser suprassumidas na *tópica* da vida ética são penetradas pelo dinamismo do Fim, pelo discernimento

49. Essa passagem, como foi antes explicado (*supra* I, cap. 1, 1.3), é mediatizada pelo hábito inato dos primeiros princípios da vida ética (*sindérese*). Aristóteles exprimiu no "silogismo prático" a lógica desse movimento. Está presente aqui uma analogia com o operar da *razão teórica*, que passa das teorias gerais às leis e destas à aplicação aos casos particulares.

do Valor e pela regra da Razão reta. A *tópica* da vida ética se constitui desta sorte pela integração das *condições* na ordem *causal* da Razão prática, isto é, na lógica dialética do agir racional (ou *razoável*) e livre do sujeito prolongando-se na continuidade de uma *vida virtuosa* ou vida no Bem (*eû zên*).

A deliberação e a escolha devem, pois, levar necessariamente em conta as *condições* do agir ético. Vale dizer que elas se exercem na espessura concreta da *situação* do sujeito sempre complexa e muitas vezes ambígua. A história da Ética registra, assim, minuciosas análises dedicadas à classificação e ponderação das *circunstâncias* do agir ético. Dessas análises encontramos indicações na psicologia do ato livre descrita por Aristóteles (*Et. Nic.,* III, caps. 1-5). Mas foi na tradição da Retórica que a Ética foi buscar o elenco das "circunstâncias" que se tornou clássico (M. T. Cícero, *De inventione rethorica,* I, 1; ver Tomás de Aquino, *S T,* Ia. IIae, q. 7): "quem (*quis*), o quê (*quid*), com que meios (*quibus auxiliis*), porque (*cur*), de que modo (*quomodo*), em que tempo (*quando*). O "quem", ou seja, o sujeito ético é o núcleo ativo em torno do qual se adensam as "circunstâncias" e que nelas e por meio delas exerce a sua Razão prática em ordem ao *agir singular* (juízo de decisão) no fluxo da *vida ética,* e à sua reflexividade imanente na *consciência moral.* O quê (*quid*) designa o fim perseguido no agir e que transparece através da teia das *condições.* Na gênese da prossecução do *fim* está presente a motivação ou porque (*cur*). Finalmente na menção dos "meios" (*quibus auxiliis*) e do "modo" (*quomodo*) aparecem as *condições* que, na consideração da estrutura *subjetiva* da vida ética, se fazem presentes sobretudo a partir da estrutura biopsíquica do sujeito na forma das pulsões afetivas (*páthê,* ver Aristóteles, *Ét. Nic.,* VII; Tomás de Aquino, *S T,* Ia. IIae. qq. 22 a 48; G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der phil. Wiss.,* III, 1, par. 401-408; tr. br., III, pp. 94-167).

3. A RAZÃO PRÁTICA NA VIDA ÉTICA: SINGULARIDADE SUBJETIVA

3.1 *Introdução* — O ato *singular* da decisão no qual termina o movimento dialético da *práxis* ou, segundo o modelo lógico proposto por Aristóteles, chega à conclusão o "silogismo prático", pode ser analisado metodologicamente como um ato isolado, e assim o fizemos em

nosso discurso sobre o *agir ético* (*supra*, I, 1, 3.1). Considerado, porém, como ato isolado, o ato da decisão permanece num nível *abstrato*. Concretamente ele se insere numa sucessão de atos que tecem a *vida ética* do indivíduo. Em rigor, o *agir ético* deve ser pensado na seqüência dos atos que, como outros tantos elos, desenrolam a cadeia contínua da *vida ética*. A *singularidade* da vida ética manifesta-se no *fieri* ou vir-a-ser concreto por meio do qual o indivíduo se realiza eticamente. Ora, o discurso sobre a *virtude* como *universal* da vida ética mostrou-nos que esse vir-a-ser não procede linearmente mas cumulativamente. Sendo *vida*, a vida ética é um crescimento; e sendo *vida no bem* é um crescimento no qual se cumpre a ordenação ontológica do ser humano, racional e livre, para o Fim que é o Bem. Ou ainda, considerada do ponto de vista do movimento dialético da Razão prática chegado ao seu *termo* e, como tal, realizando concretamente o seu *princípio*, a *singularidade* da vida ética designa a primazia efetiva da *situação metafísica* do sujeito, definida pela sua ordenação ontológica ao Bem, sobre a sua *situação mundano-histórica*. Com efeito, a passagem dialética da *particularidade* à *singularidade* significa justamente que a *causalidade* da Razão prática, intrínseca ao movimento de efetivação concreta do agir ético, emerge sobre a rede complexa das *condições* e profere o *juízo de decisão*, como ato do sujeito racional e livre, na sua especificidade ética.

O momento da *singularidade* da vida ética deve ser entendido em seu teor dialético, enquanto é termo do processo lógico por meio do qual pensamos discursivamente a inteligibilidade dessa forma superior de vida do indivíduo possuidor do *logos* (*logon êchon*) que é sua vida no *ethos*. Portanto, não temos em vista prioritariamente a vida ética em seu acontecer *empírico* e em suas variações *culturais*, que são objeto de investigação e interpretação de diferentes ciências humanas. Na Ética filosófica nosso alvo é identificar os *invariantes* conceptuais ou ainda expor a estrutura *categorial* que se mostram constitutivos da inteligibilidade *essencial* da vida ética e definem a *identidade* na *diferença* das suas manifestações históricas. Essa estrutura conceptual é exposta aqui na seqüência dialética de três momentos ou de três *categorias* articuladas num mesmo movimento lógico: *virtude, situação, existir ético*. A *situação* é, pois, o momento *mediador* através do qual a *virtude*, pensada inicialmente na sua *universalidade* abstrata — como *hexis* (hábito) ou intensidade qualitativa sempre maior da *enérgeia*

(potência ativa) do sujeito — torna-se forma *concreta* de seu *existir ético*. Por sua vez o *existir ético*, considerado à luz da inteligibilidade intrínseca que o constitui como termo dialético do movimento da Razão prática, manifesta-se sob dois aspectos fundamentais: 1. ele é — ou deve ser — um movimento de passagem permanente do *livre-arbítrio* à *liberdade* ou de acesso do sujeito ético a uma identificação *existencial* sempre maior com o Bem. Lembremo-nos de que, enquanto racional e livre, o sujeito se define, no nível da *universalidade*, pela sua identidade *intencional* com o Ser e o Bem. Essa identidade *intencional* se realiza, no nível da *singularidade*, como identificação *existencial* ou como existir plenamente *livre* do sujeito no Bem; 2. em segundo lugar o *existir ético* é um aprofundamento progressivo da simples *identidade* ética que se manifesta no ato da *consciência moral*. Esse aprofundamento exprime a conquista, pelo sujeito, da sua *ipseidade* como ser ético ou, em outras palavras, da sua *personalidade moral*. *Liberdade moral* e *personalidade moral*: dois conceitos que se articulam para formar o núcleo inteligível do *existir ético* ou da vida ética na sua *singularidade*.

3. 2 - A distinção entre o *livre-arbítrio* e a *liberdade* e a primazia da liberdade sobre o livre-arbítrio no caminho da auto-realização do ser racional como *eléutheros*, isto é, como plenamente *em razão de si mesmo* (*autoû éneka*) ou *causa sui*, é um tema que já aflora nos inícios da Ética e está implícito na doutrina socrática da virtude-ciência. Com efeito, a definição do virtuoso como *sábio* tem como conseqüência a necessidade de ordenar, do ponto de vista da prática da virtude, a simples capacidade de escolha ou do "poder de fazer o que cada um quer" (*poieîn o ti tis boúletai*, Platão, *Rep.*, VIII 557 b 6) à adesão constante ao Bem na qual consiste propriamente a *liberdade*[50]. A elevação do *livre-arbítrio* à *liberdade* como ordenação constitutiva da *vida ética* é afirmada como exigência fundamental para a posse da *eudaimonía* nas éticas helenísticas, e é pensada em nível altamente especulativo por Plotino (*Enéadas*, VI, 8). Na teologia cristã patrística torna-se um *locus* clássico[51] e é assim recebida por Santo Agostinho que faz desse tema uma das linhas diretrizes de sua antropologia, de sua ética e de

50. Ver *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 89-93.

51. Ver A. Solignac, La liberté chez les Pères de l'Église, *Dictionnaire de Spiritualité*, IX (1976), col. 809-824.

sua teologia da graça[52]. Agostinho, no entanto, leva a cabo nesse como em outros temas recebidos da tradição antiga um fundamental deslocamento de perspectiva ao inserir o caminho da liberdade na dialética do *uso* e *fruição* (*uti-frui*) e ao transfundir a *sabedoria* no *amor*, passando a definir a virtude como *ordo amoris*[53]. É sob a influência preponderante da doutrina agostiniana que o problema da liberdade e do livre arbítrio renasce na primeira Idade Média sobretudo a partir de santo Anselmo[54]. Em Tomás de Aquino, já no clima dominante do aristotelismo e sob a inspiração da psicologia aristotélica, a discussão sobre o livre-arbítrio conduzirá à formulação de uma *antropologia da liberdade* nos fundamentos da Ética[55]. Essa antropologia conhecerá uma expressão canônica na distinção, do ponto de vista dos atos respectivos, entre *voluntas* e *liberum arbitrium* na unidade da mesma *potência ativa*, a saber, a *vontade*, e que corresponde à distinção entre *intellectus* e *ratio*. A *vontade* tende à adesão imediata ao *bem* desejado como *fim*, na qual se realiza a *liberdade*, ao passo que ao *livre-arbítrio* cabe a escolha dos *meios* (*S T*, Ia., q. 83, a. 4, c).

No universo intelectual da filosofia moderna o problema da *liberdade* como forma superior do simples *livre-arbítrio* é pensado na perspectiva da primazia do *sujeito* sobre o *ser* que assinala a inversão *antropocêntrica* do paradigma clássico, permanece como problema fundamental na Antropologia e na Ética e como tal pode ser acompanhado de Descartes a Kant. Toda uma vertente da filosofia moderna foi mesmo caracterizada como *metafísica da liberdade*[56]. Mas a expressão a um tempo mais ambiciosa e mais rigorosamente construída *do pensamento da liberdade* vamos encontrá-la nos fundamentos da Ética

52. Sobre a distinção agostiniana entre *livre-arbítrio* e *liberdade*, particularmente no *De libero arbitrio*, ver a nota de F. de Capitani, *Il De libero arbitrio di Sant'Agostino*, op. cit., pp. 183-191; G. Madec, Liberté, volonté, libre arbitre, ap. *Oeuvres de Saint Augustin 6*, (3. éd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1976, pp. 571-575; e, em geral, R. Holte, *Béatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie antique*, Paris, Les Études Augustiniennes, 1962, pp. 283-294.

53. *Introdução à Ética filosófica, I*, op. cit., pp. 192-197.

54. Ver O. Lottin, Libre arbitre et liberté depuis Saint Anselme jusqu'à la fin du XIIIe. siècle, ap. *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, op. cit., III, 2, pp. 11-389.

55. *Introdução à Ética filosófica, I*, op. cit., pp. 225-229.

56. Ver a obra antes citada (*supra*, I, c. 1, nota 78) de Th. Kobusch, *Die Entdeckung der Person*.

hegeliana[57]. É mesmo permitido dizer que o paradigma hegeliano permanece até hoje como quadro de referência na filosofia contemporânea para as discussões sobre o problema da *liberdade*, tanto no seu aspecto metafísico quanto no seu aspecto ético-político.

Ao termo do movimento dialético de constituição de sua estrutura inteligível *a vida ética* se nos mostra como progresso ou crescimento na *liberdade*, na livre adesão ao Bem. Esse crescimento define-se como um passar continuamente de uma identidade intencional *abstrata* (momento da *universalidade*) do sujeito ético com o Bem, para uma identidade intencional *concreta* (momento da *singularidade*). A primeira é uma identidade *estática*, definida pela homologia Razão prática = Bem. A segunda é uma identidade *dinâmica* e se exprime na tendência Razão prática -> Bem. Ela se realiza progressivamente na sucessão dos atos do *livre-arbítrio* (*juízos de decisão*) cujo objeto são os bens particulares circunscritos pela *situação* do sujeito e, como tais, apresentando-se apenas como *meios* ou *condições* no exercício da Razão prática. Os atos do *livre-arbítrio* são, por sua vez, suprassumidos no movimento pelo qual a Razão prática *vive concretamente* sua identidade intencional com o Bem que é igualmente o Fim: tal é a *vida ética* como *liberdade* realizada, manifestando-se na constância e progresso de uma vida *virtuosa*.

O segundo aspecto fundamental da vida ética em sua *singularidade* diz respeito ao movimento de passagem da simples *identidade ética* que se exprime no ato da *consciência moral* para a *ipseidade* ética, ou seja, para a intensidade reflexiva sempre maior da *consciência moral* como ato da *pessoa*[58]. A vida ética se mostra, sob esse aspecto, como processo permanente de constituição da *personalidade moral*. A categoria de *pessoa* em sua dimensão ética será, como veremos, a categoria totalizante de todos os momentos do discurso da Ética filosófica. Nela o *sistema* da Ética se mostrará definitivamente como sistema *aberto*, exprimindo uma síntese dinâmica de *essência* (o agir ético em si) e de

57. *Introdução à Ética filosófica I*, op. cit., pp. 394-404.

58. A *identidade* (*idem*, o mesmo, gramaticalmente neutro) designa a unidade estática do sujeito como "indiviso em si e distinto de qualquer outro" (*indivisum in se et divisum a quolibet alio*). A ipseidade [*ipse (a)*, o mesmo ou a mesma, gramaticalmente masculino ou feminino], designa a identidade reflexiva e dinâmica do sujeito em permanente realização de si mesmo.

existência (a vida ética no mundo e na história). Aqui, porém, consideramos a *pessoa moral* no movimento da sua realização existencial na vida do indivíduo, isto é, na formação da sua *personalidade moral*. Do ponto de vista *antropológico* o ser humano é essencialmente *pessoa*[59]. Como pessoa é constitutivamente um *ser ético*. Mas o que ele é por *essência* deve tornar-se na *existência*, cumprindo-se mais uma vez na vida da *pessoa* a injunção "torna-te o que és". A realização existencial da *pessoa* não é senão a formação da sua *personalidade*, tarefa que, em meio a *condições* favoráveis ou adversas — tradição, educação, situações —, cabe ao indivíduo enfrentar como o desafio mais radical da sua vida. A formação da *personalidade* desdobra-se por sua vez em várias dimensões: psicológica, social, cultural, cívica, religiosa, ética. Aqui temos em vista a *personalidade moral* definida como a *forma* da vida ética que assegura e orienta a continuidade dos atos que a constituem e, nesse sentido, é a *forma* da vida virtuosa. Desta sorte podemos dizer que a *personalidade moral* assume em seu estágio de realização e em seu dinamismo todas as outras dimensões da *personalidade* e imprime sua marca no perfil autenticamente humano de cada uma delas.

O núcleo ao mesmo tempo constitutivo e dinâmico da *personalidade moral*, que atesta no seu ato o estágio de formação por ela alcançado e aponta a direção do seu crescimento, é a *consciência moral*. Como vimos na rememoração histórica dessa noção (*supra*, I, cap. 1, 3.1), a experiência da *consciência moral* precede historicamente as outras acepções que a noção de *consciência* receberá ao longo da inflexão antropocêntrica da filosofia moderna. A idéia de *personalidade moral* delineia-se já no preceito socrático do "conhece-te a ti mesmo" e, embora não tematizada à luz do conceito tardio de *pessoa*, podemos vê-la presente no *filósofo* platônico, no varão prudente (*phrónimos*) aristotélico, no virtuoso estóico. Em clima teológico cristão a *personalidade moral* como constitutivo específico do ser humano, sublimada no ideal do *santo*, começa a definir-se através da equivalência já afirmada no século XIII[60] entre *persona* e *ens morale*. Um passo decisivo no caminho que conduz à definição da *singularidade* da vida ética pelo progresso da *consciência moral* como núcleo dinâmico de formação da *persona-*

59. Ver *Antropologia Filosófica, II, op. cit.* pp. 189-252.
60. Ver T. Kobusch, *Die Entdeckung der Person*, op. cit., pp. 23-50.

lidade moral foi dado por Tomás de Aquino ao explicar a *consciência moral* como *ato.* Com efeito, é como *reflexão judicativa* imanente ao próprio ato moral (*supra,* I, c. 1, 3.3) que a *consciência moral* se faz presente na vida ética do indivíduo. Ela torna possível, portanto, ao exercício da vida ética na sua concretude existencial desdobrar-se nas duas dimensões que a constituem: a *identidade* ou permanência do sujeito assegurada pela *reflexão* sobre si mesmo; e a *diferença* de si a si mesmo atestada no *juízo* da consciência que se pronuncia sobre o estágio alcançado pelo sujeito na formação da sua *personalidade moral.* Ou ainda, se o referirmos ao primeiro aspecto do *existir ético,* o ato da *consciência moral* é o índice infalível do progresso da *personalidade moral* no roteiro que a deve conduzir de uma vida oscilante na indeterminação do livre-arbítrio a uma vida firmada na *liberdade* do consentimento ao Bem.

Percorremos, assim, os três momentos constitutivos da estrutura *subjetiva* da *vida ética,* analisados do ponto de vista *lógico,* ou estaticamente, como momentos da *universalidade,* da *particularidade* e da *singularidade.* Do ponto de vista *dialético,* ou dinamicamente, são pensados como momentos do movimento, entendido logicamente como *passagem* e *suprassunção,* no qual o momento abstrato da *universalidade,* pela mediação da *particularidade,* torna-se universal concreto na existência *singular.* Exprimindo esse paradigma lógico-dialético em categorias *éticas,* vimos como o *universal* da *virtude* se *particulariza* na *situação* do sujeito e, mediatizado por ela, realiza-se concretamente na *singularidade* existencial da vida ética. Essa, por sua vez, deve ser *vivida* segundo dois parâmetros fundamentais: a elevação da indeterminação do *livre-arbítrio* à determinação da *liberdade* caracterizada pela sempre mais profunda adesão ao Bem; e o progresso na formação da *personalidade moral* atestado pelo exercício sempre mais exigente da *consciência moral.*

A *vida ética,* no entanto, vivida por um indivíduo isolado, é, do ponto de vista da estrutura relacional do ser humano como *ser-com-o-outro,* uma *abstração,* assim como é uma *abstração* o *agir ético* analisado isoladamente (*supra,* I, cap. 2, 1.1). É na *comunidade ética,* ou em virtude da sua *estrutura intersubjetiva,* que a vida ética é vivida no terreno da sua concretude *histórica.* Esse o tema do nosso próximo capítulo.

CAPÍTULO 2

ESTRUTURA INTERSUBJETIVA DA VIDA ÉTICA

1. A RAZÃO PRÁTICA NA VIDA ÉTICA: UNIVERSALIDADE INTERSUBJETIVA

1. 1 - *Introdução* — No capítulo anterior, vimos que a *vida ética* individual, analisada em sua estrutura inteligível, ou seja, nos momentos *lógicos* e no movimento *dialético* de sua constituição, é vivida concretamente como realização *singular* do *universal* da virtude segundo os dois parâmetros fundamentais que são a elevação permanente do simples livre-arbítrio à *liberdade* e a formação progressiva da *personalidade moral*. Por sua vez, o *universal* da virtude — ou a virtude abstratamente considerada — só se realiza concretamente na *vida ética* do indivíduo pela mediação das situações *particulares* que circunscrevem seu estar-no-mundo e seu estar-na-história. Ora, a *situação* do indivíduo é, como sabemos, a negação dialética de seu encerramento na abstração do *em-si* e significa uma saída da pura ordenação intencional da razão e da vontade ao Fim que é o Bem. Essa ordenação define originariamente o *em-si* ético do indivíduo ou é a manifestação de sua *interioridade* espiritual, caracterizada anteriormente como *situação metafísica*. A *situação mundano-histórica*, porém, lança o *em-si* e sua ordenação constitutiva ao Bem no terreno ambíguo da *exterioridade*. Ou ainda, exprimindo-nos nas categorias propriamente *éticas*, a forma universal da *virtude* (por exemplo, a justiça) como atributo da *vida ética* sub-

jetiva pensada em sua universalidade só se concretiza numa *vida justa* respondendo ao desafio das *situações* particulares que traçam o caminho do indivíduo na *exterioridade* do mundo e da história. Ora, do ponto de vista da estrutura inteligível da *vida ética,* a primeira e fundamental relação de *exterioridade* que a caracteriza como uma *vida-em-situação* é a relação *recíproca* com o *outro* reconhecido e aceito no horizonte do Bem, ou seja, vivendo igualmente a *vida ética.* Do ponto de vista da *vida ética,* a situação *histórica* reivindica incontestável primazia com relação à situação *mundana.* Com efeito, somente em face do *outro Eu,* reconhecido como *outro* no âmbito da mesma relação com o Bem, a *vida ética* conserva sua identidade ao *exteriorizar-se* nas situações típicas do *encontro* e da *convivência.* Na situação *mundana,* a relação é uma *relação* não-recíproca com as *coisas* e o *ético* é um atributo que cabe apenas ao indivíduo. Na situação *histórica,* a *reciprocidade* da relação ou a homologia *Eu* <-> *Tu* <-> *Nós* implica da parte do *Tu* ou do *Nós* a mesma *situação metafísica* do *Eu* definida pela ordenação transcendental ao Bem. Por conseguinte a *vida ética,* como estrutura *intersubjetiva,* deve ser pensada, em sua inteligibilidade lógico-dialética, a partir de um momento de *universalidade* definido: a. pelo horizonte comum do Bem ao qual se referem os indivíduos na relação de *reconhecimento* e no *consenso* ou aceitação recíproca; b. pela *categoria* segundo a qual possa ser afirmada a vida-em-comum ou o *estar-com* dos indivíduos sob a norma e o finalismo do Bem. A *universalidade* que aqui temos em vista definida por esses dois aspectos é o primeiro invariante conceptual da noção de *comunidade ética,* no qual reside a sua razão de possibilidade. Se admitirmos que a efetivação concreta da *vida ética* tem lugar justamente na *comunidade ética,* devemos concluir que uma limitação do espaço simbólico comunitário ao âmbito apenas da *situação histórica* que abrangesse tão-somente o segundo aspecto não conteria todas as razões do existir da comunidade[1]. Assim como ao indivíduo deve ser atribuída uma *situação metafísica* nos fundamentos da estrutura *subjetiva* da vida ética, analogamente é permitido reconhecer uma *situação metafísica* nos fundamentos da estrutura *intersubjetiva,* ou seja, nos fundamentos da *comunidade ética.* O desconhecimento ou a negação desse fundamento

1. Por conseguinte, a simples conjunção das *situações individuais* dando origem a uma *situação histórico-social* determinada não constitui explicação suficiente da formação da comunidade *ética* .

conceptual trans-histórico da comunidade que a estabelece sob a norma e o finalismo do Bem teria como conseqüência, em primeiro lugar, um hiato lógico inadmissível entre, de um lado, a estrutura *subjetiva* da vida ética fundada sobre a *situação metafísica* do indivíduo e, de outro, o seu prolongamento na estrutura *intersubjetiva* que subsiste justamente pelo reconhecimento e pelo consenso recíprocos dos indivíduos. Ora, como anteriormente ficou demonstrado, é na perspectiva do horizonte do Bem em sua *universalidade* que o reconhecimento e o consenso, entendidos em sua especificidade *ética*, podem ter lugar. Portanto, é a partir da sua *situação metafísica* que os indivíduos podem viver uma relação *intersubjetiva*, e a *comunidade ética*, que constitui o espaço simbólico dessa relação, deve ser analogamente pensada sobre o fundamento estrutural de um invariante de natureza metafísica.

A intuição de que a comunidade humana formada por indivíduos portadores do *logos* e capazes de discutir as condutas, os valores e os fins da vida em comum — em suma, as *virtudes* e os *vícios* — não pode ser satisfatoriamente explicada a partir simplesmente do seu acontecer *empírico* remonta a Platão. O projeto de uma *polis* edificada segundo o modelo da *polis* ideal[2], e que venha a ser uma cidade ordenada segundo a *justiça*[3], representa a primeira tentativa, na tradição ocidental, de assentar em bases que podemos denominar *metafísicas* a idéia da comunidade humana como *comunidade ética*. Com efeito, se a *virtude* como prática ou hábito do indivíduo implica, na sua estrutura inteligível, a ordenação do *virtuoso* ao horizonte universal do Bem, ou seja, uma *situação* fundamentalmente metafísica, a comunidade que se constitui pela prática em comum das *virtudes* numa relação de reciprocidade entre os indivíduos virtuosos e, prioritariamente, pela prática da *justiça* requer a ordenação estrutural ao Bem como fundamento da sua inteligibilidade. Tal a intuição fundadora da Ética platônica que pode ser considerada o paradigma, por excelência, de uma *ética da comunidade*[4]. Não obstante a crítica aristotélica e a longa seqüência de concepções alternativas

2. *Ver Introdução à Ética filosófica I*, op. cit., p. 105 n. 31.

3. Ver *ibid.*, pp. 100-103.

4. A respeito, ver J. F. M. Arends, *Die Einheit der Polis: eine Studie über Platons Staat* (*Menemosyne*, suppl. 106), Leiden, Brill, 1988; H. Lima Vaz, Platão revisitado: Etica e Metafísica nas origens platônicas, *Síntese*, 61 (1993): 181-197.

ao longo da história da Ética e da Filosofia política, o modelo platônico permanece como "idéia reguladora", para usar uma expressão de Kant, no sentido de que a exigência de uma *fundamentação* transempírica[5] do fato histórico das comunidades éticas se impõe todas as vezes que esse fato é transposto para a ordem das razões *filosóficas*. De Aristóteles a Hegel, diferentes modelos teóricos são propostos para atender a essa exigência. Esses modelos não devem ser confundidos com os modelos em uso na ciência em geral e em particular nas ciências humanas que obedecem a uma finalidade reguladora e heurística na aplicação de leis ou teorias aos fatos. No caso da interpretação *filosófica* da comunidade ético-política, trata-se de modelos teóricos que pretendem responder à questão da *essência* ou do *fundamento* inteligível da realidade histórico-social *da vida-em-comum* vivida por seres inteligentes e livres. As descrições e simulações que permanecem metodologicamente no plano das ocorrências empíricas de tais comunidades na forma de compreensões *explicativas*[6] são insuficientes para responder à interrogação mais radical sobre sua *razão de ser*. É no âmbito dessa interrogação que se situa o discurso da Ética filosófica ao tematizar a estrutura *intersubjetiva* da vida ética. Por conseguinte, também aqui esse discurso avança em terreno *metafísico* tendo por horizonte o Bem em sua absoluta universalidade ou em sua homologia com o Ser. Por conseguinte a comunidade ética, constituída pela estrutura *intersubjetiva* da vida ética tal como é vivida pelos indivíduos, apresenta-se inicialmente, como estes, numa *situação metafísica*. Observemos, porém, que a referência transcendental ao Bem que define essa situação não deve ser entendida como a *soma* da vida ética de cada indivíduo cuja estrutura *subjetiva* tem igualmente como princípio a relação ao Bem universal. Trata-se de uma relação *constitutiva* da própria estrutura inteligível da comunidade ética como tal. Nela a Razão prática enquanto atividade dos indivíduos estabelece, formal e eficientemente, a relação recíproca ou *intersubjetiva* com o

---

5. Observe-se não se tratar aqui, portanto, de uma simples expressão conceptual do *fato* histórico da comunidade, procedimento gnosiológico do qual também o empirista deve fazer uso. Trata-se da *fundamentação* do existir-em-comum num modelo racional que transcenda o seu simples acontecer empírico.

6. Sobre a noção de "compreensão explicativa" ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 159-164.

outro, e é na razão de possibilidade dessa relação que está presente a referência ao Bem universal[7].

A estrutura lógica e o movimento dialético da vida ética assim como é vivida na *comunidade*, ou seja, como vida ética *concreta* dos indivíduos devem ser inicialmente pensados no momento da *universalidade* definido pela ordenação intencional necessária ao Bem universal. A partir dessa ordenação ao Bem podemos determinar, tanto logicamente quanto dialeticamente, a *categoria* que contém a razão primeira de possibilidade da intersubjetividade ética.

1. 2 - Uma *rememoração* que percorresse a história da Ética desde Platão até às discussões contemporâneas não teria dificuldade em mostrar no conceito de *justiça*, seja entendida como *virtude*, seja como predicado das *normas* e das *leis* vigentes numa comunidade, a categoria fundamental que permite pensar a comunidade humana como comunidade *ético-política*[8]. Não obstante as variantes históricas que a idéia de *justiça* conheceu nos seus dois aspectos que podemos designar como *subjetivo* e *objetivo* — virtude e lei[9] — um invariante essencial permanece ao longo do tempo assegurando a *identidade* do conceito na *diferença* com que se apresenta nas suas distintas versões

7. Nesse sentido algumas teorias do conhecimento do *outro*, como a *egologia* de H. Husserl e a *heterologia* de E. Levinas (ver *Antropologia Filosófica II*, op. cit., p. 66; p. 87 n. 84), parecem insuficientes para explicar a dimensão *metafísica* da comunidade ética.

8. Indicações bibliográficas sobre a noção de *justiça:* Platão, *Republica*, II-IV; Aristóteles, *Ética de Nicômaco*, V; M. T. Cícero, *De Legibus, De Republica;* Sto. Agostinho, *De Civitate Dei, lib.* XIX; Tomás de Aquino, *S T*, IIa. IIae., qq. 57-61; I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, I, *Rechtslehre;* J. C. Salgado, *A Idéia de Justiça em Kant e seu fundamento na liberdade e na igualdade*, Belo Horizonte, ed. UFMG, 1986; G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, III p. 2. sec. (tr. br. S. P., Loyola, 1995); J. C. Salgado, *A idéia de Justiça em Hegel*, São Paulo, Loyola, 1996; John Rawls, *A theory of Justice*, Harvard University Press, 1971 (tr. br. ed. UNB, 1983); M. Villey, *Philosophie du Droit*, Paris, Dalloz, 1984; A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, 1988 (tr. br., S. P., Loyola, 1993); Phil. van Parijs, *Qu'est-ce qu'une societé juste?*, Paris, Seuil, 1992; P. Manent, *La Cité des Hommes*, Paris, Fayard, 1994; R. Hauser, H. K. Kohlenberg, F. Loos, H.-L. Schreiber, H. Welzel, art. Gerechtigkeit, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 3, pp. 329-338 (bibl.); C. Audard, Justice, *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 781-788 (bibl.).

9. A distinção entre a *justiça* como virtude e a *justiça* como lei é o ponto de partida do tratado sobre a *justiça* na *Ética de Nicômaco*, V, 1, 1129 a 3-1130 a 15.

históricas. Ora, esse invariante ou esse núcleo inteligível essencial ao conceito de *justiça* diz respeito justamente à possibilidade da relação da *justiça* enquanto *virtude*, isto é, em seu aspecto *subjetivo*, à *justiça* enquanto *lei*, isto é, em seu aspecto *objetivo*. A justiça enquanto *virtude* é um hábito do indivíduo; enquanto *lei* é uma regulação permanente do agir dos indivíduos tendo em vista o bem da comunidade. A justiça como *virtude* tem sempre em vista o *outro* (*Ét. Nic.*, V, 3, 1030 a 3-4; *S T*, IIa. IIae, q. 58 a. 2, c.), e é da necessidade da regulação dessa relação com o *outro* segundo o critério do bem de *todos* que nasce historicamente a justiça como *lei*, ou a justiça *legal* (*nómimon díkaion*, *Ét. Nic.*, V, 3, 1129 b 12)[10]. É permitido ver nessa articulação inteligível da *justiça* como disposição ou hábito individuais e da *justiça* objetivamente presente nas *leis* da comunidade uma das mais extraordinárias criações simbólicas do gênio grego e que explica, sem dúvida, a celebração tradicional da *justiça* que Platão lembra por boca de Adimanto do ponto de vista da opinião vulgar (*Rep.*, II, 362 d 1-367 e 5), que Sócrates irá retomar na seqüência do diálogo do ponto de vista da *justiça* verdadeira, e Aristóteles reiterar na *Ética* (*Ét. Nic.*, V, 3, 1029 b 25-1130 a 8). As deficiências teóricas na concepção da *justiça* que iremos encontrar na história da Ética e da Política surgirão, como veremos, da deterioração do par conceptual *virtude-lei*.

É formalmente na relação com o *outro* no espaço simbólico da *vida-em-comum* que a *virtude*, ou a excelência do agir individual, se faz *justiça*, vem a ser, excelência do agir na relação com o *outro* ou agir comunitário (*Ét. Nic.*, V, 3, 1130 a 10-13). Em razão dessa *universalidade* que abrange todas as formas do existir-em-comum, a justiça é denominada virtude perfeita (*aretè teleîa*, *Ét. Nic.*, V, 3, 1129 b 26) ou a *maior* entre as virtudes éticas (*ibid.*, b 28; Tomás de Aquino, *S T*, IIa. IIae, q. 58, a. 12, c.)[11]. A *justiça* apresenta-se, portanto, como a *categoria ética* fundamental que nos permite pensar no nível da *universalidade* lógica e do *princípio* do movimento dialético da sua constituição inteligível a *vida ética* segundo a estrutura intersubjetiva na qual ela é concretamente vivida. Se o conceito da *virtude* em geral é a categoria que exprime a *universalidade* da vida ética em sua vivência

10. Ver o comentário de Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, op. cit., II, 1, p. 339.

11. Essa preeminência da *justiça* é reconhecida pelos estudiosos até nossos dias. Ver John Rawls, *A Theory of Justice*, op. cit., p. 29.

subjetiva, o conceito de *justiça* exprime a mesma *universalidade* em sua extensão *intersubjetiva*: vivida comunitariamente, a vida ética como vida virtuosa é, primeiramente, uma vida na *justiça*.

As origens religiosas da idéia de *justiça* (*dikê*, *díkaion*, *dikaiosýne*) na tradição grega[12] influíram, sem dúvida, na transposição filosófica que justificou em razão a celebração da *justiça* como dom divino, assim evocada no mito de Protágoras (*Prot.*, 322 c 1-d 5)[13]. Mas as origens próximas da interpretação filosófica da *justiça* devem ser buscadas na experiência democrática da *polis* e na idéia da soberania da *lei* (*nómos*), descoberta maior dessa experiência, com suas propriedades essenciais, a eqüidade (*eunomia*) e a igualdade (*isonomia*)[14]. A partir da aura religiosa que envolve as noções de *thémis* (ordenação), originariamente a justiça de Zeus, e de *díke* (sentença justa), originariamente uma semideusa, e da experiência decisiva da cidade democrática, a noção de *justiça* é assumida pela reflexão filosófica e recebe desde Platão, no universo simbólico das virtudes, a posição eminente que a tradição reconhecerá. Por outro lado, a transcrição da idéia de *justiça* em conceito filosófico, que Aristóteles levará a cabo no V livro da *Ética de Nicômaco*, é conduzida pela distinção fundamental que, por primeiro, o mesmo Aristóteles estabelece claramente, e é um eco da distinção entre *thémis* e *díke*, entre a *justiça* que reside no acordo com a lei (*tò nómimom*) e a *justiça* que se exprime na igualdade (*tò íson*, *Ét. Nic.*, V, 2, 1129 a 34)[15]. A *justiça* que consiste no acordo com a lei é o fundamento da extensão intersubjetiva da *vida ética* no plano de uma convivência *universal*, ou seja, na sociedade política. A *justiça* que se exprime na igualdade torna possível a relação recíproca dos indivíduos na comunidade ética. Por sua vez, a *lei* que regula a prá-

---

12. A noção de *justiça* como atributo do agir divino é igualmente um *locus* fundamental da tradição bíblica do AT, recebido e reinterpretado no NT na perspectiva da Cristologia, sobretudo nos escritos paulinos. O encontro da tradição filosófica grega e da tradição bíblico-cristã marcará profundamente a idéia de *justiça* na Ética ocidental posterior.

13. Sobre a origem religiosa da *justiça* na tradição grega ver E. Wolff, *Griechisches Rechtsdenken, I, Vorsokratiker und frühe Dichter*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1950, pp. 22-45; Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, II, 1, op. cit., pp. 325-328.

14. A personagem de Sólon, legislador de Atenas, adquire, desse ponto de vista, um caráter exemplar. Ver *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 48-49.

15. Ver Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, op. cit., II, 1, pp. 335-336.

tica universal da *justiça* na sociedade política é acolhida na mente dos cidadãos como a *razão* de seu agir eticamente e politicamente *justo*, e recebe sua objetivação social no *direito* (*jus*, *S T.*, IIa. IIae, q. 57 a. 1, ad 2m)[16]. Já a *justiça* enquanto propriamente *virtude* ao exprimir-se na reciprocidade da relação ética entre os indivíduos por ela tornados *iguais*[17] (embora desiguais sob outros aspectos) participa, de alguma maneira, da *universalidade* da *justiça* como *lei* na medida em que, em sua natureza de *hábito*, implica nos indivíduos a vontade permanente de *reconhecer* o *outro* na esfera do *direito* que a ele compete e de *consentir* em respeitar esse direito[18].

A concepção clássica da *justiça* que acabamos de expor em suas grandes linhas admite uma relação essencial entre a *justiça* como *virtude* e a *justiça* como *lei*. Trata-se de uma relação constitutiva da própria idéia da *justiça* e não somente da disposição subjetiva do varão virtuoso em obedecer à lei, como a que foi manifestada por Sócrates em seu diálogo com Críton (Platão, *Crit.*, 50 c 5 — 54 d 2). Essa relação essencial tem como fundamento e razão de sua possibilidade a própria natureza da *vida ética* desdobrando-se na dimensão intersubjetiva. Com efeito, como acima foi observado, a *vida ética* intersubjetiva não resulta da soma da vida ética dos indivíduos mas se constitui originariamente pela própria realidade do *existir-em-comum* na comunidade. Ora, o *existir-em-comum* não é mais do que a efetivação concreta da vida ética individual. Portanto, se a *justiça* é a forma *universal* do *existir-em-comum*, sendo assim a forma primeira da vida ética na comunidade, é necessário concluir que uma relação essencial *une*, em sua *distinção*, as duas manifestações com que a *justiça* se apre-

16. A distinção entre "direito natural" e "direito positivo" (IIa. IIae, q. 57 a. 2) decorre das formas distintas de objetivização da *lei* (Ia. IIae., q. 91) mas não incide diretamente na presente discussão.

17. O fato das diferentes formas de *igualdade* que se apresentam na prática da *justiça* levou Aristóteles (*Ét. Nic.*, V, cc. 3 e 4) a distinguir entre a *igualdade* segundo uma proporção geométrica na relação entre os sujeitos, denominada justiça *distributiva*, e a *igualdade* segundo uma proporção aritmética, dando origem à modalidade da *justiça* denominada *diorthotikón*, literalmente *justiça corretiva*, que a tradição escolástica denominou *diretiva*, podendo ser ou *corretiva* (restabelecimento da *igualdade* pelo juiz) ou *comutativa*.

18. Tal é a definição da *justiça* no Direito Romano, recebida por Tomás de Aquino (*S T*, IIa. IIae, q. 58 a. 1): *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuendi.*

senta, seja como *virtude,* seja como *lei.* Essa conclusão implica igualmente a impossibilidade de uma *separação,* no terreno da ontologia do agir humano, entre Ética e Direito. Considerados do ponto de vista da *vida ética,* que é, afinal, a forma superior da vida humana, esses dois domínios disciplinares, metodologicamente distintos, estão indissoluvelmente unidos pela *unidade* essencial da categoria de *justiça.* Foi tendo diante dos olhos essa unidade que Aristóteles enfeixou sob a designação de Política a ciência "diretriz" (*kyriotátê, Ét. Nic.*, I, 1, 1094 a 26) que compreende a Ética e a Política propriamente dita ou, segundo a perspectiva aqui adotada, o estudo da *justiça* como *virtude* e da *justiça* como *lei,* ou ainda, na terminologia moderna, a Ética e o Direito[19].

É sabido que a separação moderna entre Ética e Direito, tornada canônica na ciência jurídica contemporânea pelo positivismo jurídico, e a conseqüente absolutização da justiça legal[20], reconhece sem dúvida uma das suas raízes na separação estabelecida por I. Kant[21] entre a *obrigação interior,* tendo como único motivo o *dever,* e a *obrigação exterior* cujo motivo é a *coação* legítima prevista na lei. No entanto o terreno onde se enraízam as diversas versões do positivismo jurídico e seu corolário, ou seja, a separação entre Ética e Direito é traçado pela profunda transformação da própria idéia de *justiça,* recebida da tradição aristotélica, que acompanha a evolução da Ética e do Direito modernos. Ela se caracteriza pelo abandono da teleologia do Bem, viga mestra do edifício da Ética clássica, e, no caso da *justiça,* pelo abandono da teleologia do *bem comum,* que justifica em razão a norma fundamental do *unicuique suum.* Na verdade também a idéia de *justiça* é submetida à inversão moderna de direção do vetor teórico que orientava, na filosofia clássica, as razões antropológicas e éticas. Apontando antes para o Ser e o Bem, a direção teórica fundamental passa a ser seguida na direção do Sujeito e do Útil. Situada nessa direção a idéia de *justiça* é pensada ora em termos rigorosamente utilitaristas como em D. Hume e no utilitarismo

---

19. Ver H. C. Lima Vaz, Ética e Justiça: filosofia do agir humano, *Síntese* 75 (1996): 437-454.

20. Ver Catherine Audard, Justice, *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale,* op. cit., pp. 771-778.

21. *Metaphysik der Sitten, I, Rechtslehre, Einf.* (ed. Weischedel, IV, pp. 336-340).

inglês[22], ora em termos convencionalistas como nas teorias modernas do Direito natural e nas concepções políticas derivadas da hipótese do contrato social. Em ambos os casos a face da *justiça* como *virtude*, ou seja, como perfeição imanente do sujeito manifestada em sua relação com o *outro*, e fundada na referência constitutiva da comunidade ao horizonte do Bem (primazia da *comunidade ética* sobre os interesses dos indivíduos), praticamente desaparece. Desenvolve-se então uma hipertrofia da *justiça* como *lei*. A ausência de uma saudável correspondência entre *justiça* como *virtude* e *justiça* como *lei* faz surgir a face desfigurada da *justiça legal* sob a forma de um legalismo tantas vezes paradoxalmente injusto. As tentativas recentes de superação das dificuldades do utilitarismo na concepção da *justiça*, dentre as quais a mais conhecida e discutida é a proposta por John Rawls[23], permanecem presas ao individualismo implícito no paradigma contratualista e, em última análise, orientadas na direção do vetor antropocêntrico da Ética e do Direito modernos. Fundadas sobre esses pressupostos, tais tentativas dificilmente conseguirão instaurar um espaço conceptual onde possa vigorar a relação intrínseca e constitutiva entre a *justiça* como *virtude* e a *justiça* como *lei*. Ora, somente nessa e por essa relação as duas faces da *justiça* poderão compor a unidade da *categoria* que exprime a *universalidade* da vida ética na sua dimensão intersubjetiva[24].

Não caberia nessas páginas uma discussão aprofundada das concepções modernas da *justiça* nas suas duas versões principais, a jurídica e a política[25]. Interessa-nos prioritariamente mostrar que a idéia de *justiça* deve ser considerada como a *categoria* universal suprema que preside inteligivelmente ao exercício da *vida ética* na sua dimensão intersubjetiva ou enquanto vida na *comunidade ética*. Como tal, a categoria de *justiça* é o princípio lógico-dialético que ordena a estrutura lógica da *vida ética* comunitária e dá início ao movimento dia-

22. Sobre a concepção da *justiça* em Hume ver C. Audard, Justice, art. cit., pp. 783-785; A. MacIntyre, *Justiça de quem? qual racionalidade?* (tr. br.), op. cit., pp. 323-350.

23. A propósito ver *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, p. 175, n. 128.

24. Ver o Anexo Ética e Política ap. *Escritos de Filosofia II*, op. cit., pp. 257-262.

25. Convém lembrar nesse ponto a presença de uma vigorosa corrente contemporânea de pensamento ético-político representada por autores como Leo Strauss, H. Arendt, J. Ritter, E. Anscombe, A. MacIntyre, M. Villey, P. Manent e outros, que adota uma posição crítica com respeito às concepções modernas, utilitaristas e contratualistas, da *justiça*.

lético da sua constituição inteligível. A vida na *comunidade ética* mostra a sua razão de ser no movimento dialético pelo qual ela passa da *universalidade* da *justiça, como virtude* e como *lei,* à *singularidade* da *ação justa* mediatizada pela *particularidade* das *situações* em que a *justiça* deve ser exercida. A retidão da ação justa vem da *justiça* enquanto *virtude* (*S T,* IIa. IIae q. 58, a. 3, c.); seu alcance comunitário vem da *justiça* enquanto *lei,* à qual compete ordenar na comunidade política a ação justa segundo os dois predicados que lhe são próprios, a igualdade (*isonomia*) e a eqüidade (*eunomia;* IIa. IIae, q. 58 a. 11, c.).

Desde os seus inícios com Platão, como atestam exemplarmente o diálogo *Górgias* e o 1º livro da *República* (ou o *Trasímaco*), a reflexão sobre a *justiça* desenvolveu-se em permanente confronto com a evidência desafiadora e ameaçadora para a sociedade que é a prática universal da *injustiça.* No terreno das relações comunitárias *justiça* e *injustiça* constituem os termos contrários da oposição mais extrema. A *injustiça* caracteriza justamente uma ação ou um hábito que negam as propriedades essenciais da *justiça:* se a considerarmos como negação da *justiça* predicado da *lei,* é *iníqua* como negação da *eqüidade* e é fonte de *desordem* como negação da *igualdade;* se a considerarmos como negação da *justiça* como *virtude,* é *viciosa.* Sendo, como vimos, a *justiça* a forma *universal* da vida ética na sua dimensão intersubjetiva e, portanto, a primeira entre as relações que unem os indivíduos como seres racionais e livres na comunidade ética, a negação da *justiça* ou o agir injusto e a vida na injustiça atingem na sua própria raiz a possibilidade de um *existir-em-comum* de natureza ética. A prática da *injustiça* é, portanto, o fator mais eficaz de desintegração da comunidade ética e, em virtude da relação intrínseca entre o *ético* e o *político,* de dissolução da comunidade política.

A *injustiça* pode apresentar-se primeiramente como negação da *justiça* enquanto *lei,* por exemplo no caso de uma lei injusta que é, em rigor, uma *contrarietas in terminis,* sendo uma negação da ordenação essencial da lei ao bem comum (*S T,* Ia. IIae, q. 90, a. 2 c.; IIa. IIae., q. 59 a. 1 c.). Aristóteles examina essa questão da injustiça *objetiva* ao tratar da "justiça política" (*díkaion politikón*), das suas modalidades e da sua efetivação na *polis* (*Ét. Nic.* V, cap. 6-7). Essa "injustiça objetiva" é denominada por Tomás de Aquino *injustitia illegalis* em contraposição à *justitia legalis* (IIa. IIae, q. 59, a. 1). No entanto, os textos

clássicos que tratam didaticamente do problema da *injustiça* em Aristóteles (*Ét. Nic.*, V, cap. 8-10) e em Tomás de Aquino (*S T*, IIa. IIae, q. 59; q. 89) têm em vista sobretudo a *injustiça* considerada como negação da *virtude* da *justiça*, ou seja, como ato injusto do ponto de vista subjetivo. A discussão em Aristóteles desenvolve-se em torno de dois tópicos clássicos da tradição ética socrático-platônica: o pleno uso do livre-arbítrio por parte do indivíduo que comete a injustiça e a comparação, do ponto de vista do proveito que resulta para o indivíduo, entre praticar a justiça e cometer a injustiça. Em Tomás de Aquino prevalece a análise da *injustiça* subjetiva do ponto de vista da ação viciosa.

O aparecimento da *injustiça* no horizonte da *justiça* pensada como categoria *universal* da vida ética na dimensão intersubjetiva assinala, por outro lado, a entrada do indivíduo que *deve* viver essa dimensão da vida ética sob o céu sem nuvens da *justiça*, no terreno coberto pelo céu nublado das *situações* ambíguas onde a *injustiça* pode medrar. Em termos lógico-dialéticos trata-se da determinação da categoria e do momento da *universalidade* pela *particularidade* das *situações* que circunscrevem o viver e o agir dos indivíduos no mundo e na história.

2. A RAZÃO PRÁTICA NA VIDA ÉTICA: PARTICULARIDADE INTERSUBJETIVA

2.1 - *Introdução* — A possibilidade da negação ativa da *justiça* pelo indivíduo que se afasta da *eqüidade* e da *igualdade* na relação ética com o *outro* ou que nega, no seu agir, a prática da *justiça* inscreve-se, portanto, no terreno das *situações* infinitamente variadas nas quais a *vida ética* é efetivamente vivida. Nelas a Razão prática é chamada a cumprir o movimento dialético da passagem do momento da *universalidade,* que recebe seu conteúdo inteligível da categoria de *justiça,* para o momento da *particularidade* no qual a prática da vida ética se apresenta diferenciada segundo as virtudes que respondem às circunstâncias da *situação* do sujeito no *aqui* e *agora* que circunscrevem a sua ação. Ora, a complexidade das *situações* comporta a presença de variados fatores, intrínsecos e extrínsecos, que intervêm no exercício do agir ético. A eficácia desses fatores, contrapondo-se ao movimento da Razão prática como *razão reta,* é responsável pelas ações e condutas que podem ser chamadas de *injustas* no sentido amplo, ou seja, que

negam nas situações *particulares* a razão *universal* a unir os indivíduos na comunidade ética: a razão da *justiça*. Portanto, a vida ética comunitária, vivida na complexidade e na instabilidade das *situações* que vão tecendo a trama da existência dos indivíduos e das comunidades apresenta-se, ao ser pensada dialeticamente, referida a duas instâncias de *negação* opostas entre si: de um lado, enquanto momento da *particularidade*, ela é negação e, ao mesmo tempo, conservação (*suprassunção*) do momento da *universalidade*, ou seja, da categoria universal da *justiça*; de outro lado, ela se submete à possibilidade da negação, por oposição de *contrariedade*, do próprio conteúdo da *justiça*, e que é levada a cabo pela irrupção do ato *injusto* ou do hábito da *injustiça* no domínio da Razão prática. Em outras palavras: todos os atos da vida ética que são, em concreto, atos orientados pela Razão prática no domínio das relações intersubjetivas contêm em sua estrutura específica (como atos das diferentes virtudes) a *suprassunção* do *universal* da *justiça* do qual recebem a sua qualificação fundamental como *atos éticos*. Por conseguinte, a *negação* da *justiça* pelo seu contrário, a *injustiça*, atinge o próprio *princípio* da vida ética e anula a especificidade ética de todos os seus atos: nenhum ato bom subsiste ante a negação devastadora da *injustiça*[26].

No domínio da vida ética vivida na comunidade, o *reconhecimento* e o *consenso* manifestam-se, na sua *universalidade*, como compreensão e aceitação da *eqüidade* e da *igualdade* que devem reger as relações entre aqueles que participam do mesmo *ethos* e se guiam, portanto, pelas mesmas normas e leis, valores e fins. Vale dizer, para repeti-lo ainda uma vez, que a vida ética comunitária só é possível como *vida justa*. É mesmo permitido dizer que a idéia de um *ethos* universal, hoje uma das aspirações mais profundas da nossa civilização, só é pensável na perspectiva da concepção e da prática de uma *justiça* universal, codificada numa nova e ampliada versão do *jus gentium* e

26. Nesse sentido a *justiça* desempenha, na ordem da *moral natural*, a função unificadora e vivificadora da *caridade* na *moral cristã*. Sob certo aspecto a *caridade*, como fruto da *justiça de Deus* (*dikaiosýne theoû*, *Rm*, 1, 17; *2 Cor* 5, 21) pode ser considerada a sublimação da *justiça* como virtude humana. Ela é, com efeito, na ordem sobrenatural, a *forma* de todas as virtudes (*S T*, IIa. IIae, q. 23, aa. 7 e 8), assim como a *justiça* pode ser considerada a *forma*, na ordem natural, das virtudes morais. Sobre a experiência da *justiça* a partir do *agir justo* ver S. Agostinho, *De Trinitate*, VIII, 6, 9.

que se estenda a todos os campos onde indivíduos e nações se inter-relacionam. Mas a esse tema deveremos voltar na Conclusão.

No terreno das *situações* a vida ética se encontra, pois, diante do problema de manter a exigência universal da *justiça* presente nas respostas eticamente especificadas que cabe ao indivíduo formular em face das circunstâncias as mais variadas nas quais ele é chamado a agir. Essas respostas situam-se logicamente no nível da *particularidade* e deverão exercer, em termos dialéticos, uma função *mediadora* entre o *universal* da *justiça* e a *singularidade* da ação. Ora, a história da Ética, já desde seu primeiro capítulo em Sócrates, nos mostra a reflexão ética ocupando-se com o problema da unidade das virtudes e com a idéia de um *organismo* no qual deveriam articular-se as virtudes reconhecidas e celebradas ao longo das vicissitudes históricas do *ethos*. Desta sorte as virtudes, enquanto distintas, definiriam funções do organismo virtuoso tornando possível o exercício da vida ética na sua unidade existencial: *vivere viventibus est esse*[27]. Se admitirmos ser a *justiça* o princípio unificador do corpo orgânico das virtudes, o influxo *universal* desse princípio estará presente em cada uma das virtudes *particulares*, e é sob esse influxo que elas poderão exercer sua função *mediadora* e *especificadora* da ação virtuosa *singular* que será sempre uma ação *justa*[28].

2. 2 - Como foi visto ao tratarmos da *particularidade* subjetiva do *agir ético* e da *particularidade* subjetiva da *vida ética*, esse momento lógico-dialético é determinado pela ação de um duplo influxo: um influxo *causal* procedendo da Razão prática e que se exerce pela sinergia entre razão e vontade; e um feixe de influxos *condicionantes* provenientes seja de fatores biopsíquicos intrínsecos ao sujeito agente, seja de

27. A concepção orgânica da atividade virtuosa implica, portanto, a *distinção* das virtudes do ponto de vista do seu objeto formal (Tomás de Aquino, *Q. D. de Virtutibus in communi*, qu. un., a. 12).

28. Na *Q. D. de Virtutibus in communi, qu. un.* a. 7, Tomás de Aquino estabelece a hierarquia das virtudes cardeais, atribuindo a primazia à *prudência* enquanto *moderatrix aliarum*; em segundo lugar viria a *justiça* pela qual o ser humano "está bem" (*bene se habet*) não somente em relação a si mesmo mas igualmente em relação aos outros. Nessa hierarquia Tomás de Aquino leva em conta a natureza da *prudência* enquanto virtude da *razão*, em si ou simplesmente superior ao *costume*, do qual provêm as virtudes morais como a *justiça*. É evidente, no entanto, que o exercício da *prudência* deve obedecer à regra da *justiça*.

fatores extrínsecos naturais e sociais que configuram sua *situação* mundana e histórica. O influxo *causal* que age na continuidade da vida ética *situada* procede através do hábito racional da *deliberação* (*boúlesis*) e do hábito volitivo da *escolha* (*proaíresis*). No exercício desses dois hábitos a Razão prática se mostra, como sabemos, razão dos *meios* ordenados a um *fim* que se apresenta como *bem* do agente. Os influxos *condicionantes*, por sua vez, delimitam simbolicamente o espaço-tempo dentro do qual é possível à *vida ética* realizar-se concretamente na ação. Nesse sentido são condições *sine quibus non*, pois interferem na própria possibilidade do viver eticamente. O conjunto de causas e circunstâncias que antes (*supra*, II, cap. 2, 2.2) denominamos a *tópica* do agir ético define, portanto, a *situação* (*topos*) e a *ocasião* (*kairós*), vem a ser, o *lugar* e o *tempo* propícios para o exercício da vida ética ou para a realização efetiva da ação ética no *juízo de decisão* e na reflexão da *consciência moral*.

Na concepção da *tópica* da vida ética intersubjetivamente considerada, que não exprime senão a continuidade, na existência comunitária, da *tópica* do agir ético na sua dimensão subjetiva, devemos distinguir, portanto, os componentes do influxo *causal*, que procede da Razão prática, e os componentes do influxo *condicionante*, que tem sua origem na situação mundana e histórica do agente ético.

A ordem do influxo *causal* é determinada pela intercausalidade que vigora entre a razão e a vontade no movimento da Razão prática. A *causa formal* desse movimento, cujo termo é o agir ético no *aqui* e *agora* da situação, é a *razão* enquanto conhecimento do *fim*. Da *causa formal* o agir ético recebe a sua *especificação*. Vale dizer que a estrutura teleológica ou a necessária ordenação ao *fim* — momento da *universalidade* — deve ser *suprassumida*, através da *deliberação*, na dialética *meios->fim* ou no momento da *particularidade*. Sendo, como vimos, o universal da vida ética na sua dimensão intersubjetiva a virtude da *justiça*, a *suprassunção* do *fim* na particularidade da *situação* deverá ter lugar como *diferenciação* da *justiça* no organismo das virtudes. Por sua vez, a causalidade *eficiente* compete à *vontade* pela qual a Razão prática move o agente ético na prossecução do *Bem* universal conhecido pela razão como Fim. Na passagem à *particularidade* da situação o movimento da vontade *diferencia-se* em face da multiplicidade dos bens e é igualmente *suprassumido* na dialética meios->fim, passando a definir-se como *escolha* e tendo o seu dinamismo orientado por aquele *bem* que se apresente

como *fim* na teia complexa das circunstâncias. Vivida na comunidade ética que é, por definição, uma comunidade de bens e de fins, a *vida ética* dos indivíduos cresce ou deve crescer numa relação de *reciprocidade*. Desta sorte, o influxo *causal* racional-volitivo que opera a passagem do universal da *justiça* para a particularidade da *situação* admite uma relação estrutural com o *outro* e é no interior dessa relação que a *deliberação* e a *escolha* adquirem uma significação comunitária. Em outras palavras: na *vida ética* concreta, que é a vida na comunidade ética, o indivíduo não *delibera* nem *escolhe* em esplêndido isolamento, como na figura hegeliana da "bela alma". Mil fios o prendem aos *outros* e a tarefa, que é também o risco, da Razão prática propõem-se, no momento da *particularidade*, como a efetivação do agir virtuoso que, sendo essencialmente auto-realização do *Eu* na ordem do Bem, é, igualmente, realização do *Nós* na reciprocidade da prática das virtudes sob a norma universal da *justiça*.

Ao influxo *causal* — razão e vontade — juntam-se os influxos *condicionantes* que convergem para configurar a *situação* do indivíduo no seu agir ético e constituem propriamente a *tópica* da vida ética: o *lugar* e o *tempo* da ação. Como foi já observado, os momentos lógicos da estrutura *subjetiva* da vida ética devem ser considerados *abstratos* do ponto de vista da estrutura *intersubjetiva*, segundo a qual a vida é efetivamente vivida. Essa observação vale particularmente com respeito ao momento da *situação* no qual justamente o movimento da Razão prática desce da pura ordenação interior ao Bem e ao Fim para mergulhar na exterioridade contingente do mundo e da história. Não há, pois, *situação* estritamente individual. Os fatores *condicionantes* intrínsecos ao sujeito ético e que procedem do seu biopsiquismo, conquanto recebam do sujeito a marca da sua idiossincrasia pessoal — da sua herança biológica, da sua compleição, da história da sua vida —, devem a primeira origem ao *meio* natural e social que propiciou a vinda do indivíduo ao mundo. A *situação* é, portanto, estruturalmente mundana e histórica e caracteriza o *estar* do sujeito ético em meio à *objetividade* das coisas e à *intersubjetividade* com os *outros*. É, porém, importante notar que a *intersubjetividade*, embora não defina o *ser* do sujeito — o seu *em-si* e a auto-afirmação primordial do seu Eu — como pretenderia uma *heterologia* radical na hermenêutica do agir ético, penetra muito mais profundamente do que a relação de *objetividade* na estrutura ontológica e no movimento lógico-dialético do agir,

pois se constitui pela relação *recíproca* do reconhecimento e do consenso, vem a ser, pela comunhão do *Eu* e do *Tu* na unidade do *Nós*. Nesse sentido cabe-nos afirmar que, vivendo em meio às *coisas* pela relação de *objetividade* (por exemplo na apropriação de objetos), devemos dar a essa forma de vida uma significação ética (por exemplo, legitimando a apropriação) exigida pela partilha da *vida ética* com os *outros*[29].

Vindos da exterioridade do *outro* e da exterioridade das *coisas*, os fatores *condicionantes* que influem na *tópica* da vida ética como vida na *comunidade* diversificam-se em três dimensões que poderíamos denominar a *tópica psicológica*, a *tópica social* e a *tópica histórica*.

Na primeira agem as pulsões psíquicas estudadas na Ética clássica sob o nome de "paixões" (*páthê*) abrangendo o campo hoje designado como "afetividade" e ao qual já nos referimos ao tratar da estrutura subjetiva do agir ético (*supra*, I, cap. 1, 2.2). Aqui, porém, as paixões ou a afetividade são consideradas enquanto traduzem a resposta do sujeito, na forma de atividades de natureza *psíquica*, aos estímulos extrínsecos recebidos do *meio natural* e *social* com o qual ele interage. O domínio da Razão prática sobre esses fatores psíquicos insere-se, segundo a perspectiva aqui considerada, no exercício intersubjetivo da vida ética e interessa, portanto, à própria possibilidade da vida na comunidade. A *tópica* psicológica ressalta o alcance *comunitário* da regência das paixões pela Razão prática no sentido de integrá-las na unidade efetiva da *vida ética em comum* ou, em concreto, torná-las *condições* positivas para o exercício das virtudes orientadas para o bem da comunidade sob a égide da *justiça*. Podemos evocar sob essa luz o problema socrático da necessidade do "domínio" ou "continência" (*enkráteia*) das paixões para a prática da virtude e do seu oposto, a "incontinência" (*akrasía*) como alimento do vício. Como é sabido, o tema é retomado por Aristóteles no livro VII da *Ética de Nicômaco* em que a *enkráteia* é enumerada como *condição* para a prática da virtude

29. Nesse ponto encontramo-nos diante de uma inversão de *mediações*. Na relação *econômica*, fundada no *trabalho*, os objetos dotados de valor econômico exercem uma função mediadora entre os sujeitos (por exemplo, na troca). Ver, por exemplo, H. C. Lima Vaz, Trabalho e Contemplação ap. *Escritos de Filosofia I: Problemas de Fronteira*, São Paulo, Loyola, 2ª ed., 1998, pp. 122-140. Na relação *ética*, ao invés, o *outro*, termo na relação de *justiça*, é mediador entre o Eu e os objetos. Por sua vez, a relação ética de *justiça* deve regular, como norma do *bem comum*, a relação econômica.

não sendo ela mesma uma virtude mas, quando muito, uma quase-virtude[30]. Se levarmos em conta o caráter essencialmente *político* — ou comunitário — do exercício da Razão prática entre os Gregos, podemos facilmente entender como o preceito da *enkráteia* assume uma significação eminentemente *social*: sob a regência do *logos* presente como razão da *deliberação* e como guia da *escolha* e operando nos limites da *enkráteia*, as paixões tornam-se *condições* positivas no movimento da Razão prática. Elas se comportam então como o contrário da "incontinência" ou da desordem passional (*akrasía*)[31], que é freqüentemente fonte de desordem social, e são um fator poderoso sobretudo para a prática das virtudes necessárias nas empresas árduas ou nas ocasiões em que o virtuoso é chamado, de alguma maneira, a superar-se a si mesmo no apelo ao heroísmo para a prática do bem. A *tópica* psicológica veio a constituir um dos capítulos privilegiados da Ética antiga, oscilando entre os extremos do rigorismo *da apátheia* (ausência de paixões) no primeiro Estoicismo e do hedonismo (que não deve ser confundido com a desordem da *akrasía*) no Epicurismo. Recebido pela tradição cristã, seja no campo da reflexão ética (Tomás de Aquino, *S T*, Ia. IIae, qq. 49-54), seja sobretudo no ensinamento ascético da doutrina espiritual, o capítulo do domínio das paixões irá integrar-se definitivamente no *corpus* da teologia moral e da teologia espiritual. A transposição cristã da *enkráteia* socrática apresentará traços profundamente originais, na medida em que o esforço humano deverá ser sobrelevado e, mesmo, tornado possível pela ação da *graça* divina, como ensinará Agostinho na controvérsia com os pelagianos. Mas o domínio das paixões permanecerá como *condição* necessária tanto para a perfeição individual quanto para a vida cristã na comunidade.

A inversão antropocêntrica e o conseqüente individualismo da Ética moderna alteraram profundamente a estrutura da *tópica psicológica* da vida ética tal como fora estabelecida na Ética clássica. Essa mudança de perspectiva aparece já no texto exemplar de Descartes *Les Passions de l'Âme*. Cooptadas pela dinâmica do individualismo, dificilmente poderiam as pulsões afetivas reencontrar o seu lugar de *condições* necessárias

30. Ver a introdução ao comentário de Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, op. cit., II, 2, pp. 579-583.

31. Sobre o problema da relação de contrariedade entre as paixões e a sua distinção entre "concupiscíveis" e "irascíveis", ver Tomás de Aquino, *S T*, Ia IIae, q. 23 a. 2, c.

no movimento da *vida ética* em ordem à prática comunitária das virtudes. Tornando-se pulsões dominantes e, até certo ponto, incontroladas na vida dos indivíduos, elas passam a ser agentes eficazes de desagregação da vida *social*, e sua contenção numa certa ordem da comunidade deixa de ser uma tarefa da Razão prática no desenvolvimento da *vida ética* e é assumida pela razão *política* enquanto detentora legítima do poder de coerção[32].

A *tópica social* circunscreve o sujeito ético no exercício comunitário da *vida ética* dentro dos limites simbólicos da esfera de realidade que poderíamos denominar o seu *cronotopo* social, ou seja, o espaço-tempo do seu *estar* e *agir* na comunidade ética. Nesse caso, porém, não se trata especificamente das respostas do indivíduo, na forma de pulsões psíquicas, aos influxos provenientes do meio natural ou social, como na *tópica psicológica*, mas sim das *condições* objetivas oferecidas pela sua situação no *cronotopo* social em ordem ao exercício da vida ética na comunidade. O conceito de *tópica social* está intimamente ligado ao problema, já presente no projeto platônico da cidade da *justiça*, de uma ordem definida por uma hierarquia de funções na constituição (*politeia*) da cidade. As sociedades tradicionais, sem reproduzir a nitidez conceptual e a rigidez de organização da hierarquia social presentes no modelo da cidade platônica, formavam sociedades de *ordens* nas quais o *cronotopo* social do indivíduo era, em princípio, predefinido seja quanto às perspectivas segundo as quais deveria desenrolar-se o *tempo* da sua vida, seja quanto às atividades socialmente reconhecidas que lhe caberia desempenhar na comunidade e que assinalariam o seu *lugar* social. O exercício da *vida ética* na sua dimensão intersubjetiva submetia-se, na estrutura da sociedade de ordens, a essa predefinição do *cronotopo* social dos seus membros. Daqui procedem duas características que podem ser apontadas como conseqüências do estatuto social do indivíduo nesse tipo de sociedade e que dizem respeito diretamente ao exercício da sua *vida ética*. A primeira, já assinalada por Platão no mito das três classes de cidadãos (*Rep.*, IV, 414 d 1 — 415 a d 3), implica uma discriminação dos temperamentos e caracteres de acordo com as funções a ser cumpridas na cidade e que devem cor-

---

32. É o que ocorre, por exemplo, na concepção hobbesiana da política. Sobre essa questão ver a erudita obra de Remo Bodei, *La Geometria delle passioni*, Milão, Feltrinelli, 4a. ed., 1991.

responder, portanto, ao *lugar* social do indivíduo. A ele, pois, são recomendadas as virtudes que contribuem para dar uma excelência ética à sua conduta na sociedade. Tal a origem do tema divulgado na literatura ética helenística sobretudo pelo Estoicismo (Panécio de Rodes) e trazido para a literatura latina por M. T. Cícero, sobre os deveres ou "ofícios" (*tò kathêkon*) a ser assumidos pelos indivíduos segundo a ordem da razão reinante por hipótese na cidade e que estabelecem o pressuposto social para o exercício das virtudes[33]. A segunda conseqüência é como a contrapartida da primeira e é posta em evidência sobretudo pelos críticos modernos da sociedade de ordens. A estabilidade do *lugar* social implicada na estrutura da sociedade trazia consigo a subordinação do indivíduo a uma rígida ordem preestabelecida significando, de um lado, a limitação drástica das possibilidades de atuação das suas eventuais potencialidades criativas e, de outro, um acentuado estreitamento do espaço da sua liberdade, com o risco correspondente de uma conduta moral marcada pela aceitação passiva da heteronomia de normas sociais tidas como imutáveis. O desaparecimento das sociedades de ordens no mundo ocidental moderno e a emergência da *sociedade de classes* acarretou, como é sabido, uma alteração profunda na estrutura do *cronotopo* social dos indivíduos. A estabilidade da ordem hierárquica como princípio estrutural da sociedade deu lugar à *mobilidade* pela qual é oferecida a cada indivíduo a possibilidade de percorrer toda a escala social ou de traçar, em certa medida, seu próprio *lugar* social. Em suma, ao holismo da sociedade de ordens sucede o atomismo da sociedade de classes[34]. Do ponto de vista da *vida ética* a *tópica* social sob o signo do individualismo implica conseqüências contrárias àquelas próprias das sociedades hierárquicas. Em lugar da atribuição aos indivíduos das *virtudes* tidas como características do lugar social por eles ocupado, assistimos, no espaço homogêneo da mobilidade social, a uma transposição para o campo da Ética da *igualdade* que vigora no campo do Direito: a

33. Esse tema é evocado magistralmente numa comparação entre Marco Aurélio e Epicteto, o imperador e o escravo, por P. Hadot, *La citadelle intérieure: introduction aux pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.

34. Uma comparação dos dois tipos de sociedade do ponto de vista antropológico é levada a cabo nas duas obras já clássicas de Louis Dumont, *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard, 1966 e *Homo aequalis: génèse et épanouissemnet de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

virtude, antes de receber sua legitimação social no *ethos*, é reivindicada pelas *máximas* subjetivas que o indivíduo proclama como suas normas de vida, tendo como conseqüência um inevitável relativismo dos valores. Nietzsche percebeu com extraordinária acuidade essa situação da *virtude* na sociedade de classes e a diagnosticou como tara da moral igualitária, não hesitando em apontar o mundo dos valores como o lugar por excelência para o exercício das virtualidades criadoras dos indivíduos superiores[35]. Podemos explicar igualmente desse ponto de vista a diferença entre a Ética clássica da *eudaimonía* que preconizava a auto-realização do indivíduo na comunidade sob a norma do Bem objetivo e a Ética kantiana do *dever*[36]. Com efeito, o *dever*, segundo Kant, impõe ao sujeito a necessidade de agir de acordo com a lei moral cuja universalidade é assegurada pela passagem da *máxima* ao *imperativo categórico*: operação *a priori*, totalmente independente de uma *tópica* social já constituída, e que traduz inequivocamente a presença do modelo individualista nas teorias modernas sobre as condições da *vida ética* como vida na comunidade. Se o risco da *heteronomia* passiva no agir ético é inegável na concepção da *tópica social* na sociedades de ordens, a autonomia reivindicada pelo indivíduo na sociedade de classes, não obstante sua rigorosa formalização por Kant no *a priori* da Razão prática, traz consigo a ameaça de uma *anomia* ética que infelizmente parece tornar-se realidade na evolução recente das nossas sociedades.

A *tópica histórica*, finalmente, reúne as *condições* que derivam para a *vida ética* do seu situar-se no *tempo*, entendido aqui como o tempo da longa duração ou tempo propriamente *histórico*. Vimos na Introdução geral (vol. I, I, caps. 1 e 2) que o *ethos* é uma realidade simbólica essencialmente *histórica*, coextensiva à história dos grupos humanos ou, mais exatamente, intrínseca à permanência desses grupos no tempo. Nesse sentido, a *tradição* foi mencionada entre as propriedades essenciais do *ethos*, sendo assim um componente necessário da *vida ética* no seu exercício normal. Ora, a tradição ética encontra o veículo da sua permanência ao longo do tempo, na aceitação das normas, valores

35. Ver *Introdução à Ética filosófica I*, art. cit., pp. 412-413.

36. Ver Antonio da Re, *L'Etica tra felicità e dovere: l'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Bologna, ed. Dehoniane, 1977. Observe-se que o *dever* (*Pflicht*) segundo Kant nada tem a ver com o *dever* ou *ofício* (*tò kathêkon*) segundo os Estóicos.

e fins do *ethos* pelos membros da comunidade ética que nessa aceitação se reconhecem e consentem em partilhar a mesma vida ética. Das profundezas históricas do *ethos* a vida ética recebe, desta sorte, as *condições* que asseguram a sua identidade no tempo. A consciência dessa solidariedade com um passado qualitativamente diferenciado como história do *ethos* permanece viva nas sociedades tradicionais e age eficazmente na constituição da Ética clássica. Ela tende a desaparecer na Ética moderna, acompanhando a inversão, para o indivíduo da modernidade, da direção segundo a qual se ordena a consciência do tempo, orientada cada vez mais pelo vetor temporal que aponta para o futuro[37].

Nessa sua tríplice dimensão a *tópica* da vida ética reúne e articula as *condições* que a tornam concretamente possível na sua vivência comunitária, ou enquanto vivida, em termos lógico-dialéticos, no nível da *particularidade*. No entanto, é ao influxo *causal* da Razão prática exercido pela razão como causa *formal*, pela vontade como causa *eficiente* e pelo Bem como causa *final* que cabe operar intrinsecamente a passagem da forma *universal* da *justiça* ao momento da *particularidade*, vem a ser, ao *cronotopo* psicológico, social e histórico do indivíduo. Nele a vida ética se submete às *mediações* condicionantes por meio das quais será possível efetivar as decisões e ações *singulares* que realizarão eticamente o indivíduo na comunidade.

Vimos que a forma *universal* da vida ética do ponto de vista do *sujeito* é a *virtude* e do ponto de vista da reciprocidade do agir ético dos *sujeitos* é a *justiça*. A *particularidade* da vida ética subjetiva é circunscrita pela *situação* histórico-mundana do sujeito cujas *condições* a Razão prática, enquanto opera pela deliberação e pela escolha, deve levar em conta. No domínio da *intersubjetividade* a deliberação e a escolha deverão ter lugar, por sua vez, no contexto das *virtudes* que, ou estendem a situações particulares as razões da *justiça* e se definem como "justiça particular" (*S T*, IIa. IIae, q. 58, aa. 7 e 8), ou devem ser ditas "partes potenciais" da *justiça* (IIa. IIae, qu. 80, art. un.), ou ainda se realizam no âmbito das outras virtudes, sobretudo das virtudes *cardeais* sobre as quais se difunde a *justiça* animada interiormente pelo "amor de Deus e do próximo" [S. Agostinho (*De octoginta tribus quaestionibus*, qu. 61] mostrando-se como tal, segundo o comentário de

37. Ver o anexo Política e História ap. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 250-256.

Tomás de Aquino ao texto agostiniano (*S T,* IIa. IIae. q. 58, a. 8 ad 2m), a "raiz comum de toda ordenação ao outro". Por outro lado, é no campo da particularização da *justiça* que se manifesta, pela presença de numerosas formas de *injustiça* analisadas por Tomás de Aquino (*S T,* IIa. IIae, qq. 63 a 79), a ambigüidade inerente à *situação* da vida ética no seu triplo condicionamento psicológico, social e histórico.

À luz da presença difusa da *justiça* como ordenação ao *outro* convém finalmente considerar as virtudes cardeais da *temperança,* da *fortaleza* e da *prudência* ou *sabedoria prática* na sua relação com a *deliberação* e a *escolha.* À luz dessas virtudes, com efeito, cabe conferir à operação da Razão prática, no movimento de particularização da vida ética, o teor de excelência que lhes é próprio. Podemos mesmo atribuir a cada uma delas um influxo específico sobre as três modalidades de condicionamento a que a *vida ética* é submetida na particularidade da *situação.* Assim, a *temperança* modera e ordena as pulsões da afetividade no âmbito da *tópica psicológica,* encaminhando-as no sentido do movimento da Razão prática dirigido ao *bem comum.* A *fortaleza* mostra-se necessária para assegurar o reconhecimento e aceitação do *outro* na esfera dos seus direitos, e o cumprimento dos *deveres* inerentes ao estado e função do indivíduo no domínio da *tópica social* em que se desencadeia o conflito dos interesses. Ela concorre, desta sorte, para manter sob a norma da Razão prática e, portanto, para legitimar eticamente as relações intersubjetivas. Enfim, a *prudência* ou sabedoria irá exercer-se sobretudo na ponderação e avaliação da vida ética no *tempo.* Ela deverá levar em conta os antecedentes vindos da tradição que compõem o perfil *histórico* da comunidade e as caraterísticas da vida ética nela vivida, e imprimir, de alguma maneira, esses traços no agir do indivíduo, conformando-o aos valores éticos presentes na *tópica histórica* e tornando-o, assim, participante das vicissitudes que acompanham o destino do *ethos.*

Entre as *condições* que concorrem para um saudável exercício da vida ética em comum, a Ética antiga atribuiu ainda um papel importante à *amizade.* O termo *philía* para designar essa forma privilegiada de relação humana somente se vulgarizou a partir dos fins do século V a.C.[38], vindo o tema da *amizade,* sobretudo sob a influência de Platão (*Lísis, Banquete*), a tornar-se um capítulo obrigatório no ensinamento ético. Na Ética aristotélica (*Ét. Nic.,* liv. VIII-IX) o problema

38. Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque,* op. cit., II, 2, pp. 655-650.

da *amizade* é discutido num amplo tratado[39], que retoma os dois grandes paradigmas presentes na tradição anterior, o paradigma *utilitarista* representado sobretudo pelo Sócrates de Xenofonte, e o paradigma *idealista* proposto por Platão. Aristóteles critica a concepção platônica que representa o itinerário da amizade em escala ascendente tendo no seu cimo o objeto primeiro ou "primeiro amigo" (*tò prôton phílon, Lísis*, 219 c 8), transposto no *Banquete* para a Idéia do *belo-em-si* (*ho ésti kalón, Banq.*, 211 c 9). O Estagirita reconduz a *amizade* ao terreno das coisas humanas, descrevendo as suas espécies e mesmo adotando algo da perspectiva utilitarista ao estabelecer uma relação entre a *amizade* e a *justiça* (VIII, 9-12)[40]. O tema da *amizade* torna-se um *locus* clássico nas éticas helenísticas, celebrizado no ensinamento de Epicuro, e é recebido na literatura latina pelo conhecido diálogo de M. T. Cícero *Laelius sive de Amicitia*. O tema percorre um longo caminho na tradição cristã, na qual permanece integrado ao preceito do "amor do próximo"[41]. Tomás de Aquino o inclui no seu tratado sobre a *justiça* (*S T*, IIa. IIae., q. 114, aa. 1 e 2) inspirando-se em Aristóteles e distinguindo a *amizade* ou *afabilidade* como virtude e parte da *justiça* (a. 2), e a *amizade* impropriamente dita que se manifesta nos atos exteriores (*ibid.*, q. 1 ad 1m). O ensinamento da Ética clássica e sua tradição na história da Ética mostram-nos, assim, a *amizade*, condição ou virtude, como a disposição privilegiada para uma realização mais perfeita da *intersubjetividade* ética, podendo absorver mesmo, entre os amigos, a relação de pura *justiça* (*Ét. Nic.*, VIII, 1, 1155 a 26-28)[42].

3. A RAZÃO PRÁTICA NA VIDA ÉTICA: SINGULARIDADE INTERSUBJETIVA.

3. 1 - *Introdução* — O momento lógico-dialético da *singularidade* representa, como foi já explicado, o termo do movimento da Razão

39. Sobre a evolução da concepção aristotélica da *amizade* ver o *Aristoteles* de W. Jaeger, citado por Gauthier-Jolif no seu comentário a *Ét. Nic.*, VIII, 4, 1156 b 7 (*L'Ethique à Nicomaque*, op. cit., II, 2, pp. 675-676).

40. Sobre a *amizade* e o conhecimento do *outro* em Aristóteles, ver R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, op. cit., pp. 131-148.

41. *Antropologia Filosófica II*, op. cit., pp. 67-69.

42. Citado por T. de Koninck no seu belo capítulo sobre a *amizade* em *La dignité humaine*, Paris, PUF, 1955, pp. 202-226 (aqui, p. 209).

prática na constituição do *agir ético*. Sabemos igualmente que, sendo conclusão do processo da *práxis*, esse termo ultrapassa a esfera do *lógico* para entrar no domínio da *existência* como estrutura inteligível da *ação* manifestando-se no *juízo de decisão* e na *reflexão* que lhe é imanente sob a forma da *consciência moral*. Eis por que a conclusão do silogismo prático não se exprime numa proposição, mas é a própria ação cuja racionalidade intrínseca decorre das premissas da Razão prática. A entrada do movimento lógico-dialético do agir ético no domínio da *existência*, mediatizada pelo momento da *situação*, significa, por outro lado, uma transformação qualitativa do existir empírico do sujeito. Com efeito, o momento da *singularidade* representa, na unidade de um mesmo ato, a efetivação *concreta* do *universal* no aqui e agora do *existir*, e a elevação do *existir* no seu teor empírico e na sua situação espácio-temporal ao nível de *universalidade* definido pela ordenação da Razão prática ao Bem. Em outras palavras: na *singularidade* do agir ético o sujeito passa a existir como *sujeito ético* formalmente tal ou como *universal concreto*. É em virtude dessa transformação qualitativa do seu simples existir empírico que o *Eu sou* do sujeito pode ordenar-se estruturalmente ao Bem universal na afirmação que então lhe compete por natureza: *Eu sou para o Bem*. Implícita em todo agir ético, a auto-afirmação do sujeito na sua relação ao Bem fundamenta-se, por um lado, na *abertura* intencional da Razão prática ao Bem universal definido em homologia com o Ser e, por outro, na *objetividade* do mesmo Bem como causa *final* do agir. A *singularidade* do agir ético, mediatizada pela situação *mundano-histórica* do sujeito, é determinada, por conseguinte, na sua inteligibilidade intrínseca, pela situação *metafísica* que o refere estruturalmente ao horizonte do Bem universal.

Por sua vez a *vida ética*, enquanto continuidade e constância do agir ético e progresso da sua excelência como agir *virtuoso*, manifesta-se, como vimos (*supra*, II, cap. 1, 3.2), na sua *universalidade* concreta (momento da *singularidade*) pela progressiva passagem do regime do *livre-arbítrio* ao regime da *liberdade* e pela intensidade crescente das exigências da *consciência moral*. Na referência a esses dois parâmetros que balizam a *singularidade* da vida ética *subjetivamente* considerada deve ser pensada igualmente a efetivação concreta da sua realização *intersubjetiva*. Ora, a estrutura inteligível dessa realização fundamenta-se nas exigências próprias da categoria de *justiça*, estrutura *univer-*

sal da relação ética intersubjetiva. A interrogação que agora colocamos é a seguinte: de que maneira se apresenta aos sujeitos éticos, nascida da *reciprocidade* da sua relação, a necessidade de viver a vida ética em comum como vida *justa* na *liberdade moral* e sob a norma interior da *consciência moral*?

É claro que a resposta a essa interrogação deve ser formulada levando em conta os componentes da *situação* que define o momento da *particularidade* no movimento da Razão prática. Com efeito, é a *situação* que exerce nesse movimento a função *mediadora* por meio da qual o agir ético passa da *universalidade* da intenção à *singularidade* da ação. Ora, sabemos que estruturalmente a *situação* se desdobra em dois planos distintos: o plano *causal* no qual a Razão prática age racionalmente pela *deliberação* e volitivamente pela *escolha*; e o plano das *condições* que circunscrevem a *tópica* da vida ética nos seus três aspectos, psicológico, social e histórico. O momento da *singularidade* na vida ética comunitária, definido pelo exercício efetivo da relação de *reciprocidade* com o *outro*, deve, pois, integrar esses dois componentes da sua plena inteligibilidade recebidos por meio da *situação*.

O influxo *causal* e o influxo *condicionante* se farão presentes, por conseguinte, na própria estrutura da relação intersubjetiva assegurando a sua *reciprocidade* como relação ética. Na correlação dos pólos *Eu-Tu* e, mais amplamente, na esfera do *Nós* deve vigorar primeiramente alguma forma de correspondência entre os atos de *deliberação* e *escolha* de cada sujeito em consonância com os fins, valores e normas do *ethos* comunitário; essa correspondência só é possível, por sua vez, no espaço das *condições* que mantenham entre os sujeitos uma razoável proporção de *igualdade* na sua participação ao *ethos*.

3. 2 - Devemos, portanto, pensar também o exercício efetivo da vida ética comunitária, do ponto de vista da inteligibilidade que lhe advém como *termo* do processo lógico-dialético da Razão prática, à luz da categoria da *justiça*, enquanto esta é a forma *universal* da comunidade ética. Todos os atos autenticamente tais da vida ética partilhada deverão ser *informados*, em última instância, tanto na hierarquia das suas motivações quanto no teor da sua especificidade, pela *justiça* entendida no seu conceito mais amplo, seja como *virtude* seja como *lei*.

Ora, é justamente a presença normativa da *justiça* como razão de possibilidade da vida na comunidade ética que nos coloca diante

de uma das manifestações mais significativas do paradoxo presente na relação de *alteridade*. Esse paradoxo se exprime na necessidade para os *sujeitos* de ser o mais radicalmente *eles mesmos* como condição para a sua autêntica relação com o *outro*: em suma, para se reconhecer no *alter ego*. Na esfera ética iremos vê-lo aparecer na proporção direta estabelecida pela lógica da comunidade ética entre o nível de *liberdade* e a profundidade da *consciência moral* dos seus membros e a qualidade ética da sua relação intersubjetiva. Ora, a *liberdade* e a *consciência moral* procedem do recesso mais íntimo do sujeito e constituem o próprio cerne da sua interioridade e da manifestação dessa interioridade na personalidade ética. Parece, assim, paradoxal pensá-las como condições primeiras da abertura ao *outro*. No entanto, tal é a conseqüência necessária da presença normativa da *justiça* na vida ética intersubjetiva. Com efeito, é em virtude do influxo *causal* da Razão prática na estrutura inteligível da vida ética que a *justiça* pode proceder da *universalidade* abstrata da categoria para a *singularidade* concreta dos atos da vida ética. Através desse influxo as normas da inteligibilidade metafísica subjacentes à idéia de *justiça* e que exprimem a ordenação constitutiva da inteligência e da vontade ao *Bem* universal passam a reger, mediatizadas pelos influxos condicionantes da *situação*, o domínio da *existência*, em que os sujeitos efetivamente se reconhecem e se aceitam. Desta sorte, o progresso na *liberdade* como adesão ao Bem e o aprofundamento da *consciência moral* como submissão ao mesmo Bem, definindo os propósitos fundamentais da vida ética, ao reconhecer sua razão de possibilidade na relação metafísica do *ser-para-o-Bem*, acolhem no espaço intencional dessa mesma relação o reconhecimento do *outro* sob a forma da *justiça*. Não podendo o *outro* ser reconhecido e aceito como sujeito ético senão no horizonte do Bem, é voltada para esse horizonte que a vida ética pode ser vivida como vida na *comunidade ética*. Ela é — ou deve ser — *existencialmente*, uma vida na *justiça*, possível a partir da *situação metafísica* dos seus membros. Eis aí uma afirmação que parecerá incompreensível e mesmo *meaningless* confrontada com os pressupostos e as conclusões da Ética e da Filosofia políticas dominantes na modernidade. Mas não é apenas na *lógica* do nosso discurso que essa afirmação se impõe. De fato, vemos que o reconhecimento do predicado do ser humano por ela enunciada — a natureza *metafísica* que lhe compete em virtude da sua "congenialidade" (*syggéneia*, na linguagem de Platão) com o Ser — emerge

lentamente ao longo da história da formação dos grupos humanos, preso inicialmente à particularidade dos *ethea* e das respectivas tradições e implícito na hierarquia dos seus valores e na ordenação social e jurídica a eles correspondente. Ora, nenhuma teoria puramente *naturalista* (ou seja, que permaneça apenas no domínio das *condições* naturais) consegue explicar cabalmente essa singularidade ou mesmo, podemos dizer, essa *excepcionalidade* do ser humano no estágio da evolução biológica por ele ocupado[42a], e que o leva a estabelecer com seu semelhante um tipo de relação absolutamente *sui generis* — a relação do *reconhecimento* e do *consenso* — e a conviver com ele no universo tecido pela multiplicidade de formas dessa relação: o universo da *cultura*. É, pois, a história da vida ao vingar *le pas de la réflexion* (Teilhard de Chardin) que nos leva a atribuir ao ser humano, artífice da *cultura*, um estatuto ontológico que convém justamente designar como *meta-físico*, na medida em que as características pelas quais se manifesta não se podem explicar com os conceitos e as leis aplicáveis ao domínio da *physis*. Como lembra Simone Goyard-Fabre[43], o primeiro documento conhecido de uma ordenação jurídica da comunidade, o Código de Hamurabi (2000-1960 A. C.), pressupõe já, presentes nessas longínquas origens da nossa cultura, uma concepção sobre a natureza do direito e mesmo "uma metafísica da condição do homem". Vale dizer que qualquer definição do ser humano do teor da que é atribuída a B. Franklin, a de ser um *tool-making animal*, se entendida como adequada, é claramente incapaz de exprimir justamente a única dimensão originariamente humana do homem: a de ser um animal criador de *símbolos* e, entre esses, de símbolos por essência não *instrumentalizáveis*. Tal se apresenta a cúpula do universo dos símbolos que é reconhecidamente o *ethos*, compreendendo valores e fins, crenças, sabedoria da vida, normas, ordenação social e jurídica, enfim todas as representações simbólicas que ensinam e prescrevem ao ser humano um padrão de *bondade* para suas ações e um *sentido* para sua vida. Como criador e destinatário do *ethos* ele atesta inequivocamente a sua condição *singular* e a sua situação *metafísica*

42a. Para uma crítica pertinente da recente "ética evolucionista", ver Christian Krijnen, Das philosophische Problem ethischer Grundlagen und das Grundproblem der evolutionären Ethik, ap. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 53 (1999): 77-100.

43. Citação de T. de Koninck, *ibid.*, p. 25.

que lhe não permitem *estar* simplesmente no *mundo* e nem mesmo na *história*. O ser humano *é*, propriamente, um ser *para-a-transcendência*. É esse estatuto ontológico que fundamenta a vida ética como *vida-para-o-Bem* tanto na sua dimensão subjetiva (vida na *virtude*) quanto na dimensão intersubjetiva (vida na *justiça*).

Desta sorte a originalidade do ser humano na imensa variedade dos viventes, patente na criação do mundo dos *símbolos* e particularmente do *ethos* e, portanto, reconhecida como *fato* universal na multiplicidade das tradições éticas, emerge como tema privilegiado de reflexão nas origens do pensamento antropológico[44]. Alguns traços fundamentais a evidenciam: a presença na consciência de uma *lei não-escrita*, superior a toda lei humana e cuja origem situa-se para além do tempo (Sófocles, *Antígona*, 26-30); a grandeza do homem refletida nas suas obras (*ibid.*, 332-375); o conhecimento de si mesmo como descoberta do "homem interior" e da profundidade insondável da *psyché* (Heráclito, *D-K*, 22, B, 45; Sócrates)[45]. Com Platão essa *unicidade* do vivente *metafísico* alcança um estatuto teórico definitivo dentro do modelo *ideonômico* de compreensão da realidade e de autocompreensão do próprio ser humano que se reconhece portador do *noûs* (do *intelecto*) e capaz de elevar-se por ele ao Bem como princípio do Ser. Tal a *grandeza* do "animal possuidor do *logos*" (Aristóteles) celebrada incessantemente por toda a tradição clássica e alcançando no Estoicismo seu estatuto explícito de universalidade. Exaltada na tradição bíblica a partir da narração genesíaca da criação (*Gn*, 1, 26-31; ver *Salmo* 8) é recebida na tradição cristã em que se fundem as duas correntes vindas da Bíblia e do helenismo[46]. O tema da grandeza do ser humano irá tornar-se um tópico privilegiado no pensamento renascentista e permanecerá na grande tradição da razão moderna de Descartes a Hegel.

---

44. Ver *Antropologia Filosófica II*, op. cit., pp. 29-33; e Jean Pepin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Belles Lettres, 1971.

45. O tema clássico do *conhece-te a ti mesmo* encontra uma transposição ampla e profunda em Santo Agostinho; ver G. O'Daly, *La filosofia della mente in Agostino*, (tr. it.), Palermo, ed. Augustinus, 1988, pp. 252-256; ver igualmente J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, pp. 137-151. Ver igualmente o instrutivo capítulo de G. Reale, "Individualismo levado ao extremo" em G. Reale, *O saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais*, São Paulo, Loyola, 1999, pp. 159-182. Sobre o sentido moral do *conhece-te a ti mesmo* em Sócrates, ver o livro recente de Jean J. Duhot, *Socrate ou l'éveil de la conscience*, Paris, Bayard, 1999.

46. Ver *Antropologia Filosófica I*, op. cit., pp. 59-60.

Será necessário esperar pelo trágico século XX para que não apenas a exploração do homem pelo homem mas o desprezo e a manipulação do ser humano pelo seu semelhante viessem a revestir-se de roupagem "científica", recebessem o *placet* de respeitáveis "intelectuais" e, sobretudo, se manifestassem em estratégias políticas e práticas ignóbeis, que os anais da humanidade terão vergonha em registrar[47].

Um conceito resume essa idéia da *singularidade* do ser humano atestada pelo *fato* universal da cultura e pelas concepções antropológicas ao longo da história da filosofia ocidental: o conceito de *dignidade*. O termo *dignidade* para designar um atributo essencial e inalienável do ser humano faz parte hoje da linguagem corrente e é repetido em muitos contextos e situações. Pertence à linguagem jurídica e, como tal, figura no 1º artigo da solene Declaração dos Direitos do Homem de 1948. A semântica do termo e sua história (*áxios, dignus*) nos remetem inicialmente, porém, para a face que deve ser dita *axiogênica* da sociedade de ordens e que, sob uma ou outra forma, continua presente em nossa sociedade de classes. Nela a *dignidade* possui uma significação apenas *social* e é atributo dos indivíduos que exercem o poder ou se situam nos estratos mais elevados da sociedade. Foi necessária uma longa evolução nos campos social, jurídico, político e filosófico para que o conceito de *dignidade humana* viesse a obter o reconhecimento da *universalidade* já alcançado na tradição filosófica e religiosa pela idéia do ser humano como ser dotado de uma natureza e de uma grandeza singulares manifestadas na razão e na liberdade e que o tornam *único* na história da vida[48]. Desembaraçado da sua limitação *sociológica*, o atributo da *dignidade* adquire uma significação eminentemente *ética* e é sobretudo como portador dessa significação que ele irá integrar-se na constelação das idéias diretrizes da modernidade. A Ética de Kant, sobretudo, receberá as várias influências, tanto da tradição cristã quanto da tradição filosófica, reavivada pela Ilustra-

47. Ver o documentado capítulo de Th. de Koninck, "Questions et problèmes", ap. *De la dignité humaine*, op. cit., pp. 21-56.

48. Manifestando-se na razão e na liberdade, a *dignidade humana* é, no entanto, predicado essencial do *Eu sou* na integralidade das suas expressões: *corpo, psiquismo, espírito*. Essa observação é dirigida contra a concepção *dualista* segundo a qual a *dignidade* compete propriamente à *alma* e ao *espírito*, e contra as concepções *monistas* que, reduzindo o ser humano ao simples orgânico, retiram toda razão de ser ao atributo da *dignidade*. Ver Th. de Koninck, *De la dignité humaine*, op. cit., pp. 80-99.

ção e por J. J. Rousseau, que dão ênfase ao conteúdo *religioso* e *moral* da idéia de *dignidade* inerente ao ser humano como ser racional. Para Kant ela está intrinsecamente associada à idéia do *respeito* pela lei moral presente *a priori* na estrutura da Razão prática. A idéia da *dignidade* torna-se, assim, um dos pilares da visão moral do mundo no kantismo e se imporá ao pensamento ético, jurídico e político pós-kantiano antes de ser contestada na teoria e na prática pelo niilismo contemporâneo[49].

Ora, é justamente no exercício concreto da *vida ética* intersubjetiva, ou seja, logicamente e dialeticamente no momento da *singularidade*, que o conceito de *dignidade* recebe o conteúdo ético mais profundo e, de alguma maneira, dissolve o paradoxo aparente da relação entre os sujeitos nascida da sua mais radical interioridade: da *liberdade* e da *consciência moral*. Com efeito, a *dignidade* só é tal se é *reconhecida*. E somente o reconhecimento *recíproco* da *dignidade* entre os parceiros da relação do *Nós* como constitutiva da comunidade ética pode elevar essa relação ao nível da *eqüidade* e da *igualdade*: torná-la, em suma, uma relação de *justiça*. Desta sorte, apenas a *dignidade* reconhecida entre seus membros pode realizar na vida ética concreta da comunidade o *universal* da *justiça* como *virtude* e como *lei*. Apresenta-se aqui um encadeamento necessário entre as duas proposições: *Eu sou* para o Bem (sujeito ético = dignidade individual) -> *Nós somos* para o Bem (comunidade ética = dignidade comunitária). Em outras palavras, a *dignidade* tem a sua origem e o seu fundamento no estatuto que denominamos *metafísico* do indivíduo e da comunidade e que decorre da sua ordenação transcendental ao Bem. Longe, pois, de ser um fruto da convenção ou do costume de uma determinada sociedade, ela atesta a singular grandeza e a unicidade ontológica do ser humano no seu *ser-para-si* e no seu *ser-para-o-outro*. É, portanto, indissoluvelmente, um predicado do *indivíduo* e uma qualidade essencial do vínculo que une os indivíduos na *comunidade*. O exercício concreto da *vida ética* comunitária é o exercício da *dignidade* vivida na vida de cada um e reconhecida na vida de todos. Essa é uma exigência difícil e aparentemente irrealizável, inscrita porém na necessidade inteligível do próprio con-

49. Ver Thomas E. Hill Jr., Dignité, ap. *Dictionnaire d'Éthique et de phil. morale*, op. cit., pp. 413-417. Sobre a relação entre *dignidade* e sociedade política ver H. C. Lima Vaz, Democracia e dignidade humana, *Síntese* 44 (1988): 11-25.

ceito de *vida ética* na sua dimensão intersubjetiva. Trata-se de uma exigência absoluta, que permanece como idéia reguladora e como critério julgador da efetivação do projeto histórico mais radicalmente *humano*, vem a ser, o projeto de constituição de uma *comunidade ética*, seja como comunidade religiosa, seja como comunidade política ou como comunidade cultural. Não há, com efeito, comunidade ética sem o reconhecimento por parte dos indivíduos, por frágil e precário que se manifeste, da necessidade de se portar como indivíduos *dignos* na partilha comum dos valores do *ethos*. Brotando da raiz *metafísica* da existência individual, e do seu prolongamento na existência comunitária, essa necessidade se impõe inelutavelmente nas sociedades humanas ao longo das vicissitudes dos tempos, mesmo em formas de reconhecimento do *outro* que nos parecem as mais primitivas.

O conceito de *dignidade humana* mostra-se, assim, como o último elo da cadeia conceptual que constitui a estrutura inteligível da *vida ética* concretamente vivida na comunidade ética. Pensada do ponto de vista do sujeito individual a *singularidade* da vida ética foi definida (*supra*, II, 2, c. 1) pelo progresso na *liberdade* como adesão sempre mais plena da vontade ao Bem, e pelo aprofundamento sempre mais exigente da *consciência moral*. Esses dois traços fundamentais da *vida ética* do indivíduo convergem para compor a face da sua *dignidade* com a qual ele pode voltar-se para o *outro*, nele *reconhecendo* a mesma *dignidade* e com ele *consentindo* na tarefa de uma *vida ética* em comum. Entendida como inter-relação dos sujeitos pela aceitação *recíproca* da *dignidade* de cada um, a *vida ética* é uma vida na *justiça*.

No momento da *universalidade* a *justiça* foi pensada abstratamente. O momento da *singularidade* tem em vista o seu exercício concreto na imensa variedade das *situações*, tornado possível pelo reconhecimento da *igualdade* de todos. Observemos, porém, que a *igualdade* aqui postulada não se confunde com a igualdade resultante de uma convenção ou contrato social, nem com a igualdade aritmética materializada em documentos de identidade tendo em vista operacionalizar o desempenho das relações Estado-indivíduo, nem mesmo com a igualdade proporcional, legitimamente reclamada, na participação nos bens materiais produzidos pelo trabalho social. A *igualdade*, fruto do reconhecimento recíproco da *dignidade* dos *iguais* é, sem dúvida, o fundamento das diferentes modalidades de igualdade acima mencionadas.

Sua natureza, porém, é outra. Ela procede — ou deve proceder — do empenho na tarefa nunca terminada, imposta a cada indivíduo, de ser sempre mais *livre* para a prática do *bem*, e de comprometer-se na obediência sempre mais exigente aos ditames da *consciência moral*.

Desta sorte podemos logicamente concluir que o momento da *singularidade* na dimensão intersubjetiva da *vida ética* tem seu conteúdo inteligível no exercício concreto da *justiça* fundado no reconhecimento comum da *dignidade* inerente a cada membro da comunidade enquanto *ser humano*, ou seja, capaz de exprimir-se na unidade do seu *Eu sou* como *ser-para-o-bem*. Vale dizer que a idéia da *dignidade* partilhada comporta uma extensão analógica das razões de ser da *dignidade* nos indivíduos fundada na *liberdade* e na *consciência moral*. A comunidade ética deve ser definida, portanto, como aquela na qual é reconhecida a primazia social e jurídica da *liberdade para o bem* e na qual *a consciência moral* dos indivíduos está presente de modo eficaz na constituição e na vida de uma *consciência moral social*.

CAPÍTULO 3

ESTRUTURA OBJETIVA DA VIDA ÉTICA

1. UNIVERSALIDADE OBJETIVA DO MUNDO ÉTICO: ÉTICA E IDÉIA DO BEM

1. 1 - *Introdução* — Ao iniciarmos este capítulo da nossa *Introdução à Ética filosófica,* ocorre-nos à memória a sentença de Marco Túlio Cícero: "(...) *unde est orsa, in eodem terminetur oratio, Pro M. Marcello Oratio,* 9, 11 ["de onde principiou, aí termine nosso discurso"]. Nossas reflexões sobre a natureza e a estrutura da Ética filosófica partiram, com efeito, da definição nominal dessa disciplina como sendo a *ciência do ethos.* Na Introdução (1º vol.) e ao longo de todo o nosso percurso sistemático nesse 2º volume ocupamo-nos com o objeto *ethos* cuja realidade nos é dada numa primeira e irrecusável *evidência* que a nós se manifesta com a mesma luminosa clareza com que se nos apresenta o mundo dos fenômenos naturais, a *physis*[1].

Descrito primeiramente nos seus traços mais caraterísticos (vol. I, I, cap. 1, Fenomenologia do *ethos*), o *ethos* foi, em seguida considerado do ponto de vista do seu conhecimento por parte dos indivíduos por ele reunidos na mesma comunidade histórica. Esse conhecimento, designado como *saber ético,* foi então estudado na sua *natureza* e *formas,*

1. Ver *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura,* op. cit., pp. 11-12. Sobre a *apaideusía* em Aristóteles, sinônimo da incultura, ver Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy,* Cambridge University Press, 1986, pp. 480-481 n. 30.

sobretudo no mundo da cultura grega, como sendo a antecipação e o anúncio de uma verdadeira *ciência do ethos,* ou *ciência ética* (*ethikè episthéme*), mais tarde simplesmente *Ética,* que fez sua primeira aparição justamente naquele mundo de cultura (*ibid.* cap. 2 e 3). A primeira evidência do *ethos* reside na originalidade do modo de agir humano pelo qual o indivíduo deve transcrever na sua vida as normas e os fins recebidos do *ethos* da sua comunidade. Designado na língua grega com o termo *praxis,* em latim *actio,* em português *ação,* esse modo de agir propriamente humano apresenta caraterísticas inconfundíveis que o distinguem, como foi mostrado, das outras formas de atividade como o simples *conhecer* e o *fazer.* A *ciência do ethos* é, na verdade, a ciência da *práxis,* na medida em que esta é conduzida pela forma de razão que lhe confere sua estrutura cognoscitiva própria, a Razão prática. A Ética filosófica, como ciência fundamental do *ethos,* define-se, pois, (*ibid.*, pp. 68-76), como discurso sistemático sobre a estrutura lógica e o movimento dialético da Razão prática segundo a qual a *práxis* efetivamente se realiza, seja considerada enquanto *ato,* seja enquanto continuidade dos atos na *vida.* A análise fenomenológica do *ethos* nos mostra, por outro lado, uma inter-relação entre *ethos, práxis e héxis* (continuidade da *práxis* no *hábito*): o *ethos* se concretiza na *práxis* e tem sua continuidade na *hexis* que, por sua vez, como hábito virtuoso, fortalece historicamente a vigência do *ethos* na vida da comunidade ética (*ibid.*, pp. 41-42). A partir dessas premissas foi possível concluir que o discurso sistemático da Ética filosófica tem como objeto formal a *práxis,* manifestada no proceder da Razão prática. Três dimensões a constituem: de um lado a sua dupla *estrutura* subjetiva e intersubjetiva enquanto *ato* ou *hábito* do sujeito, *em-si* e *para-o-outro;* de outro lado, a *realidade* objetiva à qual ela se refere, vem a ser, o próprio *ethos* na sua natureza teleológica e normativa (*ibid.*, pp. 73-76).

Ficou assim delineado o itinerário que deveríamos seguir na parte *sistemática* da Ética filosófica, e cujos estágios foram indicados no *Roteiro* desse 2º volume (*supra,* Sumário). Na primeira parte estudamos o *agir ético* acompanhando o proceder da Razão prática na tríplice dimensão do agir: subjetiva, intersubjetiva e objetiva, e seguindo os momentos lógico-dialéticos desse proceder: universalidade, particularidade e singularidade. Na segunda parte estudamos a *vida ética* seguindo os mesmos passos para, finalmente, atingir a sua dimensão *objetiva.* Nela estamos retornando ao *ethos,* que fora inicialmente *experimen-*

tado na sua evidência *imediata* como realidade histórico-social, para ser estudado agora como horizonte objetivo do *agir* do indivíduo e que, ao termo do discurso sistemático, deve ser *pensado* na sua realidade *permanente* como *universo ético,* constituindo o termo lógico-dialético para o qual converge a seqüência das categorias cuja ordem guiou até aqui a nossa exposição. Tendo, pois, dado os seus primeiros passos no terreno da *experiência* do *ethos,* o discurso da Ética filosófica leva finalmente a seu termo o *pensamento do ethos: unde est orsa, in eodem terminetur oratio.* Estamos, pois, em presença de um *círculo* do discurso evocando a imagem clássica com a qual foi representada a natureza do pensamento dialético[2]. Essa metáfora geométrica, no entanto, não deve induzir-nos em erro. Com efeito, o círculo *dialético* não é o simples prolongamento de uma linha que se fecha sobre si mesma, retornando ao ponto de partida. O círculo geométrico, no qual todos os pontos estão indiferentemente eqüidistantes do centro pode ser dito uma *tautologia espacial.* Interpretado literalmente segundo a imagem do círculo geométrico, o círculo *dialético* não seria senão uma *tautologia lógica.* Mas a metáfora geométrica do círculo serve, na verdade, apenas como imagem apta a representar a completude do movimento dialético enquanto expressão lógica do processo de constituição *inteligível* de uma determinada realidade. Nesse sentido o movimento dialético não avança através da *repetição* dos mesmos momentos como os pontos no círculo geométrico, mas pela *negação* ou *suprassunção* (*Aufhebung*), que, ao mesmo tempo, *nega* e *conserva* cada momento no momento posterior[3]. Desta sorte o termo do movimento se define como *restituição* da singularidade de cada momento na unidade de um *todo* logicamente organizado, no qual o *princípio,* inicialmente apenas *dado,* se reencontra como *fim, pensado* na sua estrutura inteligível[4].

---

2. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830),* par. 15 (tr. br., pp. 55-56); ou *Wissenschaft der Logik, I, Einleitung* (ed. Moldenhauer-Michel, 5, pp. 49-50).

3. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Einl.* (ed. Moldenhauer-Michel, 5, pp. 49-50); Tomás de Aquino, Ia. IIae., q. 2 a. 5 ad 3m; cit. por Jan Aertsen, *Nature and Creature, Thomas Aquina's Way of Thought,* Leiden, Brill, 1988, pp. 345-346.

4. Sobre a "suprassunção" (*Aufhebung*) entendida como superação dos "contrários" ver o documentado capítulo de Th. de Koninck, *De la dignité humaine,* op. cit., pp. 115-159 (aqui, pp. 129-132).

Ao estudarmos, pois, a estrutura *objetiva* da *vida ética*, voltamos ao objeto *ethos* com o qual iniciamos nossa reflexão no campo da Ética filosófica. O *ethos*, porém, nessa sua aparição final, tendo sido o *princípio* do qual partiu o movimento da Razão prática, mostra-se agora como seu *resultado* ou seu *fim*. Vale dizer que a *razão* (*logos*) ou a forma (*eidos*) do *ethos* devem ser definidos como *termo* plenamente explicitado da relação que com ele mantém o *agir* e a *vida ética* do indivíduo e da comunidade.

Ao acompanharmos no movimento da sua constituição lógico-dialética o *agir ético* tivemos oportunidade de estudar a realidade *objetiva* à qual se refere, o *ethos* histórico. O *ethos* foi então considerado não na feição empírica com que se apresenta nas diferentes tradições éticas, mas na sua estrutura conceptual segundo os sucessivos momentos lógicos: *universalidade* (Fim, Bem, Valor); *particularidade* (Condições objetivas, Norma, Lei); *singularidade* (Bem *intuído* como Valor no aqui e agora do *agir*); (*supra*, I, c. 3). No entanto, como as outras dimensões (*subjetiva* e *intersubjetiva*)) do *agir ético*, também a dimensão *objetiva*, na medida em que se apresenta como horizonte da ação do *indivíduo* considerado *isoladamente*, permanece num plano *abstrato* com relação à *vida ética* em cujo fluxo contínuo o indivíduo e a comunidade vivem ou devem viver *concretamente* os valores objetivos do *ethos*. É justamente essa *objetividade concreta* e *permanente* no correr do tempo que agora se oferece como tema do presente capítulo.

1. 2 - Convém, no entanto, relembrar aqui mais uma vez a significação que é atribuída ao termo *objetividade* na lógica do nosso discurso. Na sua acepção mais geral *objetividade* é o predicado do ser que é lançado diante (*ob-jicere, ob-jectum*) do *sujeito* no seu campo intencional, seja ele formalmente cognoscitivo, volitivo ou afetivo. O domínio da *objetividade* abrange, portanto, o conjunto *aberto* dos seres que penetram continuamente o campo intencional do sujeito. Entre o sujeito e esses seres estabelece-se, em princípio, uma oposição *relativa* que é justamente a *relação de objetividade*[5]. A *objetividade* é, assim, um predicado dos seres na sua *cognoscibilidade* e na sua *apetibilidade* por um su-

5. Essa relação foi estudada em *Antropologia Filosófica, II*, op. cit., pp. 9-43. Como relação com o mundo dos *objetos* ela é a primeira estrutura relacional do ser humano.

jeito finito racional e livre. Enquanto dotados desse predicado esses seres podem tornar-se *objeto* do conhecimento ou da apetição. Aqui temos em vista a *objetividade* do conhecimento. A *relação de objetividade,* nesse caso, sendo uma relação *real* por parte do sujeito cognoscente, pressupõe a *realidade* do objeto conhecido. É essa a proposição fundamental do *realismo* gnosiológico.

Dentro dessa acepção geral do termo *objetividade* na relação do *conhecimento* apresentam-se três formas originais, permitindo-nos distinguir três dimensões fundamentais no campo intencional cognoscitivo do sujeito. Em primeiro lugar encontramos o espaço intencional ocupado pelos seres e fenômenos que circunscrevem o domínio da *physis* e que mantêm com o sujeito cognoscente uma relação não-recíproca[6]. Vemos, em seguida, que essa primeira relação básica de *objetividade* é radicalmente transformada pelo aparecimento do *outro* no espaço de intencionalidade do sujeito. Estabelece-se, nesse caso, como sabemos, uma relação real *recíproca* entre os sujeitos, designada propriamente como relação de intersubjetividade[7]. Em terceiro lugar estende-se em face do sujeito o imenso domínio dos *símbolos.* Em rigor, todos os *objetos* que, de uma maneira ou de outra, penetram o campo intencional do sujeito são transcritos em *formas simbólicas,* fundamentalmente em conceitos e linguagem[8]. Nesse sentido o ser humano é justamente definido *animal symbolicum* ou "animal criador de símbolos". O *símbolo* na sua significação mais geral e atendendo, de resto, à etimologia do termo (*synbállô, sýnbolon,* o que é mostrado como *sinal)* estabelece a ligação ou mediação entre o sujeito e a realidade *em-si,* significada justamente pelo *símbolo.* Para o ser humano que a ela se abre intencionalmente pela *razão,* toda a realidade é *simbólica.* Aqui, porém, temos em vista a classe de *símbolos* propriamente ditos enquanto índices de uma realidade que se distingue seja da realidade

---

6. Com efeito, no conhecimento intelectual finito o sujeito cognoscente refere-se *potencialmente* ao objeto conhecido que, por conseguinte, não mantém com o cognoscente uma relação *real atual.* Ver *S T,* Ia., q. 79 a. 2 c.

7. Sobre a relação de intersubjetividade ver *Antropologia Filosófica II,* op. cit., pp. 49-91; nas pp. 49-53 é estudada a natureza original dessa relação.

8. A obra clássica sobre as "formas simbólicas" é a de E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* 3 vols., 4. Aufl., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964. Cassirer estuda as "formas simbólicas" na linguagem, no pensamento mítico e na ciência, mantendo-se dentro de uma perspectiva estritamente culturalista.

das *coisas* seja da realidade dos *outros*, não sendo compreendidos nem pela *relação de objetividade* nem pela *relação de intersubjetividade*. Essa classe de *símbolos* — a mais importante para a nossa atividade intelectual — é constituída pelas *Idéias* que traçam como que a fronteira mais remota e não ultrapassável e, ao mesmo tempo, o horizonte mais próximo do nosso universo intelectual. Não nos referimos aqui às idéias ou conceitos que são simplesmente *símbolos* como "sinais formais" (para usar uma expressão escolástica) ou *medium quo* (meio pelo qual) os *objetos* (as *coisas* e os *outros*) são conhecidos na sua realidade extramental, mas sim às *Idéias* às quais convém a designação de *transcendentais* em razão da sua absoluta universalidade. Essas *Idéias* não são, portanto, *símbolos* ou sinais da *objetividade* ou *cognoscibilidade* dos seres que existem independentemente do sujeito. A *objetividade* que lhes deve ser atribuída reside na sua própria imanência, sendo elas *objetivas em-si*. Nessa *objetividade* matricial está presente a razão de possibilidade da *objetividade* dos seres particulares que a razão atinge por meio dos *símbolos* conceptuais. Em outras palavras, as *Idéias* que aqui consideramos e das quais se ocupa a Metafísica balizam para a nossa razão finita o espaço intencional elementar onde os seres podem surgir no seu perfil *objetivo* próprio, compondo as duas grandes vertentes da realidade às quais temos primeiramente acesso: o *mundo* e a *história*. Tais são as Idéias de Ser, de Essência (*aliquid*)), de Unidade, de Verdade, de Bondade, de Causalidade (eficiente e final). Dessas Idéias, *objetivas em-si*, deriva a possibilidade de pensarmos *objetivamente* os seres com os quais nossa razão estabelece a oposição relativa do *conhecer* e do *ser conhecido*.

É sabido que Kant, restringindo ao domínio dos *fenômenos* a área do *conhecer*, introduziu um hiato gnosiológico entre o *conhecimento* das coisas *para-nós* e o *pensamento* das Idéias *em-si*, de tal sorte que a relação de *objetividade* se limitasse de alguma maneira à relação do *aparecer* das coisas ao sujeito. As *Idéias*, simplesmente *pensadas*, recebem o predicado da *objetividade* apenas na forma da *aparência transcendental*. Essa concepção restritiva do campo da *objetividade real* aberto à nossa razão teórica, do qual a Metafísica é assim banida, reflete-se profundamente, como mostrou a evolução do pensamento kantiano[9],

9. Ver o capítulo sobre a estrutura da Ética kantiana ap. *Introdução à Ética filosófica I*, op. cit., pp. 325-348.

na idéia da Razão prática e nos fundamentos da Ética. Ao invés, na concepção clássica por nós adotada o predicado da *objetividade real* cabe às Idéias por sua própria natureza, segundo o axioma da teoria da causalidade: *propter quod ununquodque tale et illud magis*, que se pode parafrasear assim: "o que é causa de um efeito determinado contém de modo eminente a perfeição daquele efeito". As Idéias são a *causa formal* da *objetividade* dos seres particulares pois estes só podem ser conhecidos como objetivamente *reais* na medida em que recebem os predicados das Idéias: *ser-distinto, ser-uno, ser-verdadeiro, ser-bom*... Logo, às Idéias compete eminentemente a atribuição da *objetividade real*. Nesse sentido podemos dizer que as Idéias, significando-se a si mesmas enquanto essencialmente *objetivas*, constituem o domínio dos *símbolos transcendentes* que, em lugar de serem *medidos* ou estabelecidos pela atividade cognoscente do sujeito como o são os símbolos conceptuais dos objetos finitos, *medem* essa atividade ou são o *métron* supremo do nosso conhecimento intelectual[10] e o englobante último do universo dos símbolos. Remonta a Platão, como sabemos, a concepção de uma estrutura *ideonômica* do universo dos símbolos coroado, na visão platônica, pela Idéia do Bem (*Rep.*, VI). Para Platão, porém, a compreensão do significado *gnosiológico* das Idéias era inseparável da afirmação do seu estatuto *ontológico*, ou seja, da natureza das Idéias enquanto existentes *em-si*, afirmação que constitui o cerne do pensamento de Platão e do platonismo histórico. Sem entrar, evidentemente, na discussão desse problema, atendemos aqui sobretudo à função *gnosiológica* das Idéias e nos limitamos às Idéias *transcendentais* que são medida e regra do conhecimento de todo e qualquer *objeto*. Não devemos nos esquecer, no entanto, que essas Idéias têm, por definição, um estatuto *ontológico* próprio[11] e um alcance *metafísico* atestando, desta sorte, a necessidade de uma "ciência do ser" como reguladora de todas as formas possíveis do nosso saber intelectual.

10. Do mesmo modo, do ponto de vista *antropológico* o sujeito, ao enunciar a posição do Absoluto, é, na verdade, *posto* pelo Absoluto a um tempo *imanente* e *transcendente* (*interior intimo, superior summo*) do qual recebe o poder enunciá-lo. Ver *Antropologia Filosófica II*, pp. 122).

11. Prolongando a teoria das Idéias do platonismo antigo, esse estatuto *ontológico* é pensado, a partir do médio platonismo, segundo o paradigma do "lugar inteligível" (*tópos noetós*) das Idéias no *Noûs* transcendente. Esse paradigma foi recebido e transformado na tradição cristã (Patrística grega e Santo Agostinho) na "teologia do Verbo".

Essa pequena digressão sobre o problema da *objetividade* e sobre a presença das *Idéias transcendentais* como matrizes da *objetividade* do universo simbólico tem por finalidade orientar-nos na exposição do tema que agora nos ocupa: "Universalidade objetiva do mundo ético". Trata-se, com efeito, de determinar o teor de *objetividade* do horizonte simbólico para o qual a intencionalidade da Razão prática está continuamente e necessariamente voltada enquanto preside ao desenrolar da *vida ética* do indivíduo e da comunidade.

No capítulo anterior (ver *supra*, I, cap. 3) do qual antes já fizemos menção, o problema da *estrutura objetiva* à qual se refere a Razão prática foi proposto do ponto de vista do *agir ético*, vem a ser, do *indivíduo* enquanto age eticamente a partir da sua *subjetividade* e no terreno da relação *intersubjetiva* como membro da comunidade ética. Naquele capítulo a questão formulou-se no contexto da *objetividade* do bem, dos fins, dos valores e normas prescritos por um determinado *ethos* histórico e que conferem, por hipótese, ao *agir ético* individual uma racionalidade ou *razoabilidade* cuja explicação compete justamente à Ética fornecer. Em suma, o que ficou ali demonstrado e, segundo nos parece, confirmado por meio de uma rememoração das soluções principais que o problema recebeu na história da Ética foi a natureza original das *razões* imanentes ao *ethos*, que não são redutíveis nem às razões da *natureza* (*phýsis*) como pretende o *naturalismo*, nem às razões contingentes de uma *convenção* (*nómos*) social como ensina o *convencionalismo*. O propósito que temos em vista no presente capítulo é o de demonstrar em primeiro lugar a permanência ou invariância da *objetividade* fundamental do *ethos* na variedade e contingência das suas formas históricas. Essa *objetividade* permite afirmar a universalidade e continuidade da *vida ética* como forma de vida essencial, que permanece fundamentalmente *idêntica* na *diferença* com que é vivida pelos grupos humanos ao longo do tempo.

Lembremos inicialmente que a permanência da *vida ética* ou, se quisermos, a manifestação permanente do *fenômeno ético* é um *dado* evidente que se oferece à observação do historiador ou do antropólogo. A simples possibilidade da comparação entre as muitas formas culturais da *vida ética* por parte dos estudiosos atesta uma unidade profunda dessa forma de vida, que tem, sem dúvida, suas raízes na própria natureza humana. A aspiração contemporânea, cada vez mais intensa, por uma Ética universal e que começa a encontrar satisfação, por exemplo, no capítulo dos *direitos humanos* vem confirmar não somente

o fato da identidade originariamente humana do *ethos* mas ainda a continuidade histórica desse fenômeno que parece definitivamente solidário do próprio destino da humanidade.

Essa duração que atravessa as vicissitudes dos tempos e resiste aos inúmeros fatores de diferenciação que agem sobre os *ethea* culturalmente distintos não é explicável se não admitirmos a presença de um horizonte de *objetividade* ao qual a *vida ética* nas suas inúmeras formas históricas necessariamente se refere e que, em perspectiva *gnosiológica,* deve ser *pensado* como essencialmente *trans-histórico* e, em perspectiva *ontológica,* como propriamente *transcendente.* Ora, esses atributos exigidos pelo horizonte de *objetividade* que assegura a unidade e permanência do *ethos* na variedade histórica dos *ethea* verificam-se justamente nas Idéias cuja expressão coroa o universo *simbólico* do nosso conhecimento intelectual. Pressupondo o *ser-em-si* das Idéias e sem discutir aqui, repetimos (ver nota 11, *supra*), o seu estatuto *ontológico,* encontramos o fundamento *real* do horizonte último e permanente da *objetividade* da *vida ética.* Com efeito, a observação dos *ethea* na sua efetividade histórica mostra-os como expressão socialmente instituída e tenazmente preservada da tendência profunda dos seres humanos, agindo como seres racionais e livres, para o *melhor* e o *mais conveniente,* em suma para o *Bem,* como causa final da sua auto-realização como indivíduos e como comunidade. Ora, essa inclinação incoercível para a "vida no bem" (no *eu zên,* segundo Aristóteles), não obstante a imensa variedade histórico-cultural das concepções do que é *melhor* ou do *bem* para cada tradição ética, aparece-nos estruturalmente orientada para um *Bem* que permanece, seja do ponto de vista *gnosiológico* seja do ponto de vista *ontológico,* situado além da relatividade dos bens particulares propostos pelos *ethea* históricos. Sem a referência a esse *Bem,* como pensar, de um lado, a *unidade* ética da natureza humana e, de outro, a *unidade* dos *ethea* num conceito universal do *ethos*? Para exercer essa causalidade final *unificadora* o Bem deve, em virtude de necessidade lógica, gozar de uma *objetividade* imanente já que se apresenta como Fim último e absolutamente idêntico a si mesmo (*autò kath'autó,* segundo a expressão platônica, *Fedon* 66 a 2; *Banq.* 211 b 1) da tendência da Razão prática. Em outras palavras, o Bem é Idéia coextensiva à Idéia do Ser, participando das propriedades acima descritas das Idéias. A *objetividade imanente* do Bem exclui, por conseguinte, qualquer solução de tipo reducionista para o problema da *universalidade* do *ethos,* seja

a que entende o Bem como *convenção* da comunidade, seja a que o explica como expressão de uma simples necessidade *natural*.

Como vimos no capítulo sobre a estrutura objetiva do *agir ético*, o horizonte último da Razão prática apresenta-se sob uma dupla razão formal: do *Fim* enquanto *pensado* pela inteligência e do *Bem* enquanto *almejado* pela vontade[12]. Recebido na inteligência e preferido pela vontade o Bem assume a formalidade de *Valor* fundamental e torna-se padrão de avaliação racional e aceitação dos bens *particulares* que irão constituir para o indivíduo e para a comunidade o *universo dos valores*.

Por conseguinte, a *vida ética*, vivida concretamente na imensa variedade dos lugares e dos tempos e trazendo a marca de tantas diferenças, apresenta-se sempre, na determinação do seu horizonte *objetivo* para o qual o vivente ético se orienta, a partir da perspectiva de um *ethos* particular, mas apoiada numa razão última de possibilidade na qual consiste justamente a *universalidade objetiva* do mundo ético. Essa razão *última* de possibilidade, que é igualmente a *forma primeira* de qualquer objeto da Razão prática, deriva da ordenação constitutiva do *sujeito ético* agindo por meio da Razão prática — inteligência e vontade — para a Idéia do Bem que é igualmente o Fim e que deve ser acolhida como Valor fundamental. Recusando essa razão *última* de *objetividade* da vida ética, renunciamos à compreensão *filosófica* do fenômeno do *ethos*, tornando inexeqüível o discurso de uma Ética filosófica.

A essa tese que reivindica para a Idéia de Bem-Fim o estatuto de horizonte *último* e absolutamente *universal* de *objetividade* da vida ética poderiam ser opostas as várias teorias que se propõem explicar o *fato* da universalidade objetiva do *ethos* por meio de hipóteses que, permanecendo no nível da verificação empírica, são igualmente formuladas em caráter universal. Assim, por exemplo, na moral sociológica, a noção de *costumes* (*moeurs*) constitutiva do grupo humano, ou, na moral naturalista, a noção de *necessidades naturais* atendidas, no caso do grupo humano, pela instituição do *ethos*. Ou ainda, mais recentemente, as tentativas de fundamentar, em última instância, a

12. Essa dupla razão formal é o fio condutor das análises clássicas de Aristóteles (*Ét. Nic.*, I, cc. 1-3). Não obstante a crítica aristotélica à Idéia "separada" (*chorismós*) de Platão, a matriz teórica do *topos* sobre a *eudaimonia* permanece sendo a metafísica do Bem na *República* (ver Plotino, *Enéadas*, I, 4). A síntese final desse tema no pensamento antigo, clássico-cristão se encontra em Tomás de Aquino, *S T*, Ia. IIae, qq. 1 a 8.

universalidade do *ethos*, na universalidade da *linguagem*, da qual decorreria a possibilidade de uma Ética universal vigente numa comunidade universal de comunicação. Todas essas teorias lançam luz sobre aspectos fundamentais da *vida ética* que efetivamente não poderia ser vivida sem a instituição dos *costumes*, sem o recurso à *cultura* para atendimento das *necessidades naturais* e, evidentemente, sem a comunicação pela *linguagem*. No entanto, nenhum desses aspectos se *autodetermina* como absolutamente *universal*. A eles é atribuída uma universalidade *relativa* que é posta em evidência por essa ou aquela hipótese explicativa. Segundo tal universalidade esses aspectos se condicionam mutuamente. Com efeito, sem linguagem não há costumes e sem costumes não há um *medium* adequado para a criação da linguagem. Do mesmo modo, sem costumes, não há normas ou padrões para a satisfação *humana* das necessidades naturais e sem essa satisfação os costumes definham e morrem. Ao invés, a universalidade da Idéia do Bem-Fim se *autodetermina* absolutamente pois não se refere a nenhuma outra instância de inteligibilidade. Todos os outros aspectos do *ethos* que podem ser objeto de uma descrição empírica recebem sua qualificação *ética* enquanto referidos ao *Bem*, diferentemente interpretado pelas comunidades éticas históricas sob a formalidade do *melhor*. O Bem não é tal porque objeto dos costumes, mas são os costumes a pressupor uma ordenação fundamental ao Bem dos indivíduos e das comunidades para que possam ser instituídos e mantidos como *bons*. A universalidade relativa dos diferentes aspectos do *ethos* pressupõe, por conseguinte, a universalidade absoluta do Bem *em-si*, ao qual deve ser atribuída, repetimos, uma *objetividade* imanente. Com efeito, os diversos aspectos do *ethos* que podem ser objeto de uma descrição da sua realidade empírica recebem uma especificação propriamente ética em virtude da sua ordenação à *universalidade* absoluta e à *objetividade* imanente do Bem. Como tal, o Bem é puramente *inteligível* ou eminentemente *real* com relação ao *sensível* e aos *conceitos* que o exprimem, e querer representá-lo com as propriedades da *coisa* ou do *conceito* é incidir na crítica definitiva que Platão, no prólogo do *Parmênides* (*Parm.* 130 a 4-137 c 3), move a quantos teimam em encerrar as Idéias no domínio da sensibilidade ou do entendimento abstrativo.

A *vida ética* é dotada, portanto, de uma estrutura *objetiva* na medida em que se refere primeiramente à *universalidade objetiva* do mundo ético, ou seja do *ethos*, fundada na *universalidade objetiva* da Idéia do Bem. Almejado como tal pela vontade, apreendido como

Fim pela inteligência e avaliado pela Razão prática como Valor, o Bem é o invariante inteligível que permanece e se manifesta onde quer que um grupo humano, armado com seu *ethos*, surja para a cena da história em qualquer tempo e em qualquer lugar. Não obstante a natureza eminentemente *concreta* da Idéia *em-si* como inteligível puro, a objetividade da *vida ética* na situação da nossa finitude se concretiza na *particularidade* de um *ethos* culturalmente determinado e na *singularidade* das ações historicamente situadas. Nesse sentido o primeiro momento do movimento lógico-dialético de constituição da *objetividade* do mundo ético, sendo *universal* pela sua referência à *universalidade* do Bem, é *abstrato* com relação ao seu efetivar-se na concretude histórico-mundana da *situação* particular e da *ação* singular. É, pois, o primeiro passo dessa concretização efetiva do horizonte *objetivo* da *vida ética* na *particularidade* da *situação* do indivíduo e da comunidade ética que vamos agora considerar.

2. PARTICULARIDADE OBJETIVA DO MUNDO ÉTICO; ÉTICA E CULTURA

2.1 - *Introdução* — É sabido que a iniciativa da *cultura* representa o evento decisivo que, sem separar o ser humano da *natureza*, cria um novo e original espaço para o seu *estar-aí* no mundo que o envolve[13]. Nesse espaço propriamente humano vêm exercer-se a criatividade da sua razão e as iniciativas da sua liberdade, suprassumindo a *repetição* do tempo na *invenção* da história. É admitido igualmente que os gestos inaugurais da *cultura* foram a invenção da *téchne* e a criação do *ethos*[14]. Livre da dura e onipresente necessidade do *instinto*, ou seja, da *natu-*

13. A distinção entre *mundo* e *natureza* é proposta diferentemente por diversos autores. Na explicação por nós adotada o *mundo* é a realidade *dada* ao homem como lugar da sua estância original; a *natureza* é o *mundo* na medida em que é transformado e interpretado pelo trabalho e pelo saber humanos. Tópico desenvolvido em H. C. Lima Vaz, *Introdução à Filosofia da natureza* (2ª ed., pro manuscripto), Belo Horizonte, 1983.

14. Daqui provém, de um lado, a celebrada importância das *mãos* na tradição antropológica (ver a documentação reunida por Th. de Koninck em *De la dignité humaine*, op. cit., pp. 99-113). Liberadas pela postura ereta, as mãos são, para o ser humano, um instrumento privilegiado de acesso ao real imediato e de transformação do *mundo* pela *téchne* (relação de *objetividade*). Por outro lado, a *razão* se manifesta como faculdade de *regras* tanto para o fazer (*téchne*) quanto para a conduta (*ethos*).

reza determinando todo o âmbito objetivo do seu operar, o ser humano vê aberto diante de si esse espaço de *possibilidades* que o convida a criar a partir de si mesmo a sua própria *morada* no mundo. Tal é a *cultura*, casa e abrigo para o indivíduo e para as comunidades e, ao mesmo tempo, porta aberta para novas possibilidades de criação, em suma, para essa incessante passagem da *natureza* para a *história* que define o rumo da nossa presença sobre a terra[15].

A *téchne* e o *ethos* são, pois, os esteios principais da morada humana da *cultura*, sobre os quais vem apoiar-se ao longo da história esse grandioso edifício das criações culturais que não cessa de crescer e de diferenciar-se em novas e surpreendentes formas. Portanto, quer se defina o passo decisivo para a entrada do ser humano no universo da cultura pela criação de *instrumentos* em vista da sua sobrevivência (A. Gehlen) ou pela instituição das *regras* do parentesco pela proibição do incesto (Lévi-Strauss), a *téchne* e o *ethos* se deram, de alguma maneira, as mãos no salto decisivo que lançou os primeiros homens nas terras da *humanidade*.

Ora, os tempos atuais assistem ao aparecimento de uma notável e inquietante dissimetria no equilíbrio e sustentação do edifício da *cultura* — da morada do ser humano — provocada pelo crescimento vertiginoso e pelo fortalecimento social da *téchne* de um lado e, de outro, pelo definhar e pelo enfraquecimento do *ethos*. Os efeitos dessa dissimetria tornam-se cada vez mais visíveis, sobretudo no comportamento das jovens gerações, nas condutas anômicas e no desconcerto existencial que obscurecem qualquer perspectiva de uma vida moralmente sensata, na qual normas e valores sejam reconhecidos e obedecidos na sua significação especificamente *ética*. Uma recente e abundante literatura oferece numerosas teorias ou receitas práticas tendo como alvo conjurar os riscos de uma situação que ameaça abalar os próprios fundamentos da civilização tão longamente e tão penosamente edificada. É permitido, no entanto, levantar uma dúvida sobre a pertinência teórica e sobre a eficácia prática dessas propostas uma vez que, na sua grande maioria, desconhecem ou desconsideram a forma de racionalidade própria da Razão prática e tentam responder aos problemas

15. A caracterização do ser humano como criador de *cultura* deu origem, como é sabido, ao pensamento antropológico. Ver *Antropologia Filosófica* I, pp. 32-33.

do *ethos* com os mesmos instrumentos racionais que tornaram possíveis os progressos e o êxito da *téchne*. Porém, tudo leva a crer que apoiado apenas no esteio da *téchne* dificilmente poderá sustentar-se o edifício da civilização. Mesmo os modelos de solução inspirados nas diversas ciências humanas como a Psicologia, a Sociologia, a Ciência Política ou as Ciências da Linguagem permanecem aquém do cerne do problema na medida em que fazem uso de uma racionalidade *operacional* e *descritiva* apta a explicar os modos e estilos, as motivações próximas, os fins imediatos e o consenso em torno desses fins que podem ser metodicamente observados na conduta dos indivíduos e na prática das comunidades. Todos esses modelos, justamente em virtude dos seus pressupostos epistemológicos e metodológicos, levam em conta apenas as *condições* às quais está submetido o exercício da *vida ética*, o que significa perder de vista a *natureza específica* da Razão prática e do agir ético e sua estrutura *causal*. Explicado apenas pelas suas *condições*, o *ethos* fica, de fato, submetido a um procedimento reducionista que o interpreta ora como fenômeno predominantemente psicológico, ora como configuração sociopolítica, ora como hermenêutica da tradição de uma linguagem consensual, ficando a leitura pretensamente *filosófica* desses modelos dependente dessas premissas reducionistas.

Para preservar, na *particularidade* das suas formas culturais, a natureza original do *ethos* e seu horizonte próprio de objetividade, definido pela ordenação da Razão prática à Idéia do Bem, é necessário conciliar esses dois aspectos: a *universalidade* desse primeiro e fundamental nível de *objetividade* que deve permanecer na constituição da estrutura objetiva da *vida ética*, e a *particularidade* que assinala a sua concretização efetiva no mundo da *cultura*. Essa conciliação deve evitar, portanto, dois extremos: de um lado o *racionalismo* que pretende *deduzir* de premissas universais todas as normas e fins da vida ética concreta; de outro, o *empirismo* nas suas diversas versões que intenta *reduzir* à particularidade das situações e condições os aspectos universais do *ethos*. Trata-se, pois, de mostrar como, na complexidade dos fatores e condições que definem a fisionomia particular de uma determinada tradição *cultural* e, nela, de uma determinada tradição *ética*, o horizonte objetivo do *ethos*, desenhando-se embora segundo as perspectivas dessa *particularidade* histórica da cultura, é traçado sobre o fundo da objetividade essencial que define a própria natureza da *vida ética*: a ordenação à *universalidade* objetiva da Idéia do Bem.

A composição entre esses dois aspectos, que podemos denominar o *ético* e o *cultural*, irá, pois, constituir o momento da *particularidade* no movimento dialético de constituição da estrutura objetiva da *vida ética*. A possibilidade dessa composição parte, no entanto, de uma pressuposição: a da co-extensividade genética e estrutural entre *cultura* e *ethos*. A cultura já nasce como cultura *ética* e não há notícia de uma formação cultural que não tenha a sustentá-la um determinado *ethos*. Logo, é permitido concluir que a estrutura essencial do *ethos* é intrínseca à *cultura*, ou ainda, que vigora uma homologia entre a lógica do *ethos* e a lógica da *cultura*. Essa homologia se manifesta particularmente nas propriedades que são comuns seja à *cultura* como expressão do *ser* propriamente humano do indivíduo e da comunidade, seja ao *ethos* como a face da cultura que se volta para o *dever-ser*. Entre essas propriedades convém lembrar a extraordinária capacidade tanto da cultura quanto do *ethos* de perseverar no tempo da longa duração sob a forma da *tradição* como portadora da *identidade* histórica com a qual a cultura e seu *ethos* podem ser reconhecidos. Da propriedade da cultura e do *ethos* enquanto *tradição* (de *tradere*, transmitir) de perseverar no tempo, decorre o processo original com que os bens culturais e os valores éticos são comunicados aos novos membros destinados a integrar-se à vida da comunidade. Esse processo recebe, na sua etimologia latina, o termo altamente significativo de *educação* (de *educere*, extrair): atualização das capacidades inatas do indivíduo para participar da vida ético-cultural da comunidade. As próprias vicissitudes históricas da *tradição* e da *educação*, entre elas as suas *crises*, atestam a unidade antropológica e, por conseguinte, a solidariedade profunda entre a cultura e o *ethos*[16].

2.2 - Ao tentarmos determinar, pois, na lógica da estrutura objetiva da *vida ética*, a *vida cultural* como lugar de concretização do *ethos na sua particularidade*, devemos primeiramente levar em conta a homologia entre *ethos* e cultura. Essa homologia significa que, entre o movimento lógico-dialético de constituição da *vida cultural* e o seu homólogo na *vida ética*, vigora uma estrita correspondência. É, portanto, a cultura na sua significação *filosófica* que deve ser considerada para que se possa estabelecer a sua correspondência com a interpretação filosófica do *ethos* que aqui estamos tentando. Logo, não é o

16. Ver *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 16-35.

fato empírico das culturas nas suas variedades históricas que devemos ter presente, e sim a *natureza* desse fato captada na estrutura conceptual ou na razão de possibilidade que assegura a sua *unidade* na pluralidade das suas manifestações.

A Filosofia da Cultura como disciplina específica é de aparição recente no *corpus* das disciplinas filosóficas, não obstante tenha sido o problema da cultura, na Grécia, uma das matrizes do pensamento filosófico[17]. Na verdade, porém, as versões recentes de Filosofia da Cultura propõem modelos explicativos do *fato* cultural a partir da universalização hipotética de algum dos aspectos considerado como primeira condição de possibilidade do fenômeno da cultura[18]. Tais são, por exemplo, as categorias de *vida,* de *valor,* de *forma simbólica,* de *linguagem* entre outras. Os últimos pensadores que provavelmente penetraram até o cerne *ontológico* do fenômeno da cultura foram Hegel e Nietzsche, embora partindo de ângulos diferentes e mesmo opostos. O grande patrono da chamada filosofia *culturalista* nos fins do século XIX e inícios do século XX, Wilhelm Dilthey, foi um genial pioneiro do método de *compreensão* (*Verstehen*) e de hermenêutica dos mundos de cultura do passado. A ele devemos uma brilhante reconstituição da "visão do mundo" (*Weltanschauung,* termo diltheyano) da Renascença, da idade do Racionalismo, do Idealismo alemão. Mas Dilthey e os culturalistas se recusaram sempre a transpor o limiar que levaria a uma *metafísica* da cultura, e, desta sorte, o núcleo profundo de inteligibilidade do fenômeno permaneceu para eles inacessível.

Aceitar uma leitura *ontológica* ou metafísica da *cultura* supõe, evidentemente, admitir como pressuposto uma *antropologia* de alcance metafísico. Sendo a *cultura* a forma específica de realização histórica do ser humano, ela deve permitir, levando em conta aquele pressuposto, uma explicitação do seu estatuto ontológico, confrontado com o desafio da sua realização no tempo. Portanto, em cada uma das grandes formas da criação cultural como a técnica, a ciência, a arte e, sobretudo, as mais fundamentais e abrangentes como as crenças e a organização social e política será possível e mesmo necessário para

---

17. Ver *Antropologia Filosófica I,* op. cit., pp. 30-33.

18. Ver o artigo de W. Perpeet, Kulturphilosophie II, ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* 4, pp. 1310-1314, e a introdução de Carl-Friederich Geyer, *Einführung in die Philosophie der Kultur,* Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1994.

a sua plena compreensão identificar as raízes que as prendem ao solo profundo ou *meta-físico* (para além do campo de observação da *physis*) do ser humano.

O domínio do *ethos*, sendo co-extensivo ao da *cultura*, mostra-se particularmente significativo desse ponto de vista. Todo o nosso discurso como exposição de uma Ética sistemática avançou até aqui a partir da pressuposição de uma Antropologia metafísica e em cada um dos seus passos (*agir ético* e *vida ética* nas suas três dimensões, *subjetiva*, *intersubjetiva* e *objetiva*) explicitou essa pressuposição no momento lógico da *universalidade*. Com efeito, o momento da *universalidade* não é mais do que a expressão lógica da abertura do indivíduo e da comunidade ao horizonte objetivo do *Bem universal*, ou seja, a um horizonte propriamente *metafísico*. Procuramos mostrar que somente a partir dessa abertura, revelando o campo intencional ilimitado da inteligência e da vontade, é possível explicar segundo uma relação de *causalidade* intrínseca a especificidade do agir ético e da vida ética como *ato* e como *vida* de um ser racional e livre, tanto na *particularidade* da *situação* que o envolve com sua complexidade, quanto na *singularidade* da *ação* que realiza concretamente a sua natureza de *ser ético*. Ao considerarmos a *cultura* como campo intencional de concretização da *vida ética* na sua *particularidade* temos portanto em vista inicialmente a *cultura* nos seus invariantes *ontológicos* que asseguram a permanência do fenômeno cultural na sua *identidade* como significativo da presença humana no mundo, na *diferença* das suas inúmeras formas históricas, *diferença* essa que se reflete igualmente na variedade das tradições éticas. Ora, a homologia entre *cultura* e *ethos* manifesta-se justamente no nível da estrutura *ontológica*. Ela nos permite afirmar a co-extensividade entre os dois conceitos, ou seja, a impossibilidade de pensar uma formação cultural sem o seu *ethos*[19].

Com efeito, ao situarmos no momento da *universalidade* o fundamento da inteligibilidade lógico-dialética do *ethos* atendíamos, de fato, à primeira e fundamental conseqüência da definição do ser humano como *lógon échon*, "possuidor do *logos*". A posse do *logos* no ser humano manifesta-se nos seus atos de inteligência e vontade e esses impli-

19. Sobre a *ontologia* da cultura ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, op. cit., pp. 88-93.

cam, como sabemos, uma ordenação constitutiva da *dýnamis* que os exerce, vem a ser, da inteligência e da vontade como perfeições ativas do agente, à *universalidade* do Ser e, por conseguinte, do Verdadeiro e do Bom. Sendo a *cultura* obra especificamente humana, seu invariante *ontológico* reside igualmente nessa ordenação transcendental ao Verdadeiro e ao Bom do ser humano inteligente e livre, seu criador. Logo, o momento da *universalidade* é também para a *cultura* o fundamento da sua inteligibilidade e o invariante *ontológico* que permanece na variedade das suas manifestações. O ato cultural é, pois, na sua natureza profunda, *universal em-si* pela abertura à *universalidade* do Ser e *universal* na sua obra cuja *forma,* ainda nas deficiências da sua realização empírica, participa da mesma *universalidade* do Ser (do Verdadeiro e do Bom)[20]. Só assim podemos reconhecer e explicar a *unidade* da *cultura* como morada permanente do ser humano na variedade e mudança dos tempos e lugares. Ora, a homologia entre os conceitos de *ethos* e *cultura* no nível lógico-dialético da *universalidade* permite ainda um passo adiante na correspondência entre ambos: permite estabelecer uma reciprocidade das suas propriedades; a *cultura* é *normativa* como o *ethos* e o *ethos* existe como *forma* de cultura. Em outras palavras: a *cultura* obedece a um *dever-ser* fundamental que tem em vista a *verdade* e o *bem* para o ser inteligente e livre que a produz; e o *ethos* oferece à *cultura* um corpo histórico para esse *dever-ser.*

A conclusão, pois, à qual pretendemos ter chegado, é a seguinte: admitindo-se que a *vida ética* na *particularidade* das suas formas e tradições se concretize sempre em obras de *cultura*[21], essa concretização encontra sua razão primeira de possibilidade nos fundamentos *ontológicos* da *cultura* expressos logicamente no momento da *universalidade,* segundo o qual o ato cultural, reconhecendo na *razão* e na *liberdade* seu princípio *causal,* permanece ordenado, na sua origem e no seu desenrolar, ao *universal* do Ser e do Bem. Por conseguinte a *vida ética,* ao *particularizar-se* como ato e obra de *cultura* (o *ethos,* com efeito, exprimindo-se numa tradição particular, rege o agir e a vida dos indivíduos e da comunidade segundo diferentes modelos culturais), não rompe, em virtude da sua homologia com a estrutura *ontológica* da cultura, a linha

20. *ibid.*, p. 90.
21. Sobre as "expressões culturais" do *ethos* ver *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura,* op. cit., pp. 36-43; *Introdução à Ética filosófica I,* op. cit., pp. 45-55.

de continuidade *causal* que procede da destinação da Razão prática à *universalidade* do Bem. No fundo da variedade das tradições éticas, se considerarmos a *vida ética* na particularidade das suas expressões histórico-culturais e, em geral, no âmago de toda obra cultural, está presente o caráter *normativo* com que o Ser, sob a razão do Bem, define o horizonte *objetivo* da *vida ética* e de toda a vida da *cultura*[22].

Eis, pois, a herança inalienável que o pensamento ético recebe de Platão e que frutifica em diferentes versões ao longo da história da Ética: a inteligibilidade e razão de ser da *vida ética* nascem e se desenvolvem num processo de crescimento individual e comunitário à luz da *Idéia* do Bem. Essa luz se refrata nas mil e uma alternativas, nas vicissitudes sem fim que acompanham o itinerário humano da *eudaimonía*, da auto-realização do nosso ser, que só pode ser uma auto-realização no Bem (*eu zên*, viver de acordo com o bem). Ela ilumina mesmo os desvãos obscuros desse imenso edifício da *cultura* que as gerações vão construindo no tempo e que é, afinal, a saga sempre recomeçada da sua plurimilenar história. Afastar-se deliberadamente, na interpretação da *vida ética*, dessa luz inteligível significa caminhar para uma forma qualquer, entre muitas, de *relativismo* ético que é sempre uma tentativa de *reducionismo*, ou seja, a renúncia a explicar o *ethos* segundo a sua inteligibilidade própria. Em particular o *culturalismo*, na leitura que propõe das tradições éticas e não obstante a riqueza das descrições e o vigor hermenêutico em ressuscitar os mundos do passado que a torna extremamente preciosa, acaba por absorver o *ethos* na *cultura* e a relativizar as mensagens éticas segundo as *formas* culturais com que é transmitida. Não é, pois, surpreendente que a idéia de uma Ética sistemática cujos invariantes conceptuais permaneçam *idênticos* na *diferença* das tradições culturais mostre-se inassimilável pelos pressupostos teóricos do culturalismo.

A *cultura* é, portanto, na imensa variedade das suas formas, o terreno concreto no qual se *particulariza* a *universalidade* objetiva da *vida ética*. No entanto, a *cultura* só é portadora da *vida ética* (todo ato e toda obra de cultura têm uma dimensão ética) em razão da *homologia* entre *ethos e cultura* que vigora no nível da *universalidade* lógica dos respectivos conceitos definida pela ordenação, seja do *ethos* seja da *cultura*, à Idéia do Bem. Desta sorte, é válido estabelecer a reciprocidade

22. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., p. 95.

ontológica (do ser e do conceito) entre *ethos* e *cultura*: toda *vida ética* é uma expressão *cultural* e toda *vida cultural* tem uma significação *ética*.

3. SINGULARIDADE OBJETIVA DO MUNDO ÉTICO: ÉTICA E HISTÓRIA

1. A passagem do momento da *particularidade* para o momento da *singularidade* no desenrolar lógico-dialético da *vida ética* nas dimensões *subjetiva* e *intersubjetiva* conduziu-nos às categorias de *personalidade ética* e de *dignidade humana* (*supra*, II, cap. 1.3; cap. 2.3). Essas categorias exprimem a *forma* essencial do exercício da *vida ética* nas ações singulares dos indivíduos e no seu prolongamento comunitário. *Personalidade ética* e *dignidade humana* não são entendidas no discurso da Ética sistemática numa acepção puramente heurística, ou seja, na sua aparição na história das sociedades de sorte a se tornarem traços salientes na descrição da fisionomia histórica desta ou daquela sociedade. Levando-se em conta, evidentemente, essa gênese histórica dos dois conceitos (prova incontestável de que o discurso da Ética sistemática alimenta-se continuamente da *rememoração* histórica), aqui os consideramos do ponto de vista da natureza lógico-dialética do nosso discurso, a saber, como *formas* conceptuais da vida ética em sua *singularidade*, seja como vida do indivíduo seja como vida da comunidade ética.

Ora, a vida ética é vivida efetivamente segundo a estrutura de um tempo marcado pelos *kairoi* ou momentos propícios nos quais o agir individual e comunitário deve exercer-se como *decisão* em face dos bens, valores e fins do *ethos*. Esse confronto com a realidade *objetiva do ethos* (*universal* como idéia do Bem e *particular* como categoria da Cultura) define justamente a natureza *histórica* da vida ética. Por conseguinte, a História é aqui pensada numa perspectiva essencialmente *ética*, segundo seus dois aspectos fundamentais: como história *vivida* pelo indivíduo e pela comunidade; e como história *inscrita* na duração objetiva do *ethos*. Podemos, pois, admitir que a categoria da História é a mais apta para exprimir a *singularidade* objetiva da vida ética.

No entanto, a História é aqui entendida não na factualidade empírica dos eventos nem na constelação dos fatores conjunturais que condicionaram seu curso, mas formalmente como duração no tempo do *ethos*, seja na vida do indivíduo seja na crônica da comunidade.

Como é sabido, o problema da História em seus diversos aspectos, metodológico, epistemológico e ontológico, passou a ocupar um lugar preponderante na reflexão filosófica e nas ciências humanas dos últimos dois séculos[23], sob a influência do historiocentrismo hegeliano de um lado[24], e, de outro, na esteira da formação e rápido desenvolvimento das ciências históricas[25]. Ao propormos a História em seu conteúdo ético como a categoria que exprime a *singularidade* da vida ética em sua dimensão *objetiva*, não é nossa intenção deter-nos na discussão desses problemas. Nosso propósito, obedecendo ao movimento lógico-dialético do discurso da Ética filosófica, aqui movendo-se no domínio da *objetividade* da vida ética, é mostrar que, ao se concretizar necessariamente no acontecer histórico a vida ética não cede apenas a uma contingência de nosso existir no tempo. Ela é constitutiva e essencialmente *histórica* e é como tal que se cumpre efetivamente nas ações do indivíduo e no destino da comunidade.

Essa existência do universo ético na forma do devir histórico permite-nos pensar que a História, sendo criação e recriação contínuas no tempo do mundo humano da Cultura, não é somente um aleatório suceder-se de eventos e personagenss ou apenas um obedecer ao determinismo de fatores naturais. Ela tem sua realidade efetiva no *agir* dos atores históricos e, como tal, é animada intrinsecamente pelo dinamismo da idéia do Bem, horizonte, *universal* do agir, segundo a profunda intuição platônica[26]. A história, portanto, vivida *subjetivamente* na vida ética de seus atores, apresenta-se *objetivamente* como a realidade existencial imediata na qual se desenrola a vida ética em seu exercício concreto.

Em seu teor mais profundo de realidade a História é, pois, a história do *ethos*. Nenhum desafio histórico mais radical para o ser humano do que a *decisão* que só a ele compete em face dos bens, dos

---

23. A propósito, ver o anexo A História em questão, ap. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 227-249 e a bibliografia aí citada.

24. Ver o texto Por que ler Hegel hoje?, ap. Luis A. de Boni, org., *Finitude e Transcendência (Festschrift E. Stein)*, Porto Alegre-Petrópolis, Edipuc-Vozes, 1996, pp. 227-242.

25. Ver o artigo de F. P. Hager e G. Scholtz, Geschichte, ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 3 (1974), pp. 348-398 (bibl.) e o de N. Petruzellis, Storia e Storiografia, *Enciclopedia Filosofia Sansoni*, 2ª ed., vol. 6, pp. 192-203 (bibl.).

26. Ver K. Gaiser, *La metafisica della storia in Platone* (intr. e tr. de G. Reale), 2ª ed., Milão, Vita e Pensiero, 1991.

fins, dos valores do *ethos*; em suma, em face do bem e do mal. Essa decisão rompe a linearidade horizontal do curso histórico, elevando-se na direção vertical que aponta para a idéia do Bem, ou para a objetividade da vida ética em sua absoluta universalidade. Observemos que tal é a matriz conceptual que subjaz à concepção teológica da *história da salvação* na qual a idéia de Bem mostra-se, em concreto, como desígnio salvífico de Deus[27], e foi reinterpretada filosoficamente no idealismo alemão[28].

2. Não é difícil perceber a relevância dessa interpretação *ética* da História para o problema tão desafiadoramente atual de uma história *universal* que tenha como seu corpo histórico uma civilização igualmente *universal*[29]. Com efeito, a condição primeira de possibilidade dessa civilização é a constituição e a vigência de um *ethos* que traduza a *identidade* de bens, fins e valores universalmente aceitos (como, por exemplo, os direitos humanos e a liberdade política) na *diferença* das culturas particulares[30]. Nessa perspectiva do *ethos* universal poderá ser dito a "forma de vida" (*Lebensform*)[31] de uma História universal, assim como o *ethos* das culturas e dos ciclos históricos particulares é sua "forma de vida".

Desse modo, se admitirmos que a unidade *existencial* do ser humano como síntese de sua estrutura e de seus atos é coroada por seu ser ético ou moral[32] é no existir e no agir *histórico* que se abre o espaço de concretização dessa unidade na *singularidade* da vida ética.

A interrogação que surge dessa reciprocidade entre o *histórico* e o *ético* diz respeito à prioridade a ser atribuída a uma dessas noções na ordem da sua inteligibilidade: o *histórico*, considerado unicamente no seu acontecer empírico, poderá conter a última razão de possibi-

27. Esse aspecto da concepção da história em Tomás de Aquino foi posto em evidência por Max Seckler, *Le salut et l'histoire: la pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire* (tr. fr.), Paris, Cerf, 1967, sobretudo pp. 28-42.

28. *Introdução à Ética filosófica*, op. cit., pp. 366-368.

29. Sobre o problema atual de uma *civilização universal* permitimo-nos remeter ao texto Ética e Civilização, ap. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, op. cit., pp. 121-138.

30. *Ibid.*, pp. 124-137.

31. Essa expressão é de Johannes Messner, *Kulturethik*, Innsbruck-Viena- Munique, Tyrolia Verlag, pp. 335-337.

32. Ver *Antropologia Filosófica II*, op. cit., pp. 145-146.

lidade do *ético?* Ou acaso a reciprocidade entre as duas noções implica a referência de ambas a uma fonte *transcendente* de inteligibilidade da qual procede para o *histórico* a sua natureza *ética,* ou seja, a razão do seu manifestar-se como o lugar de efetivação concreta da *vida ética?* A resposta a essas interrogações deve ser buscada na incontestável presença da Razão prática no operar *histórico* dos indivíduos e das comunidades, presença que nos autoriza a qualificar a sua vida, enquanto vida propriamente humana, de *vida ética.* Ora, a Razão prática, na origem do agir ético, é faculdade do *universal* tanto do ponto de vista *subjetivo,* como sinergia da inteligência e da vontade, quanto do ponto de vista *objetivo* enquanto ordenada para a Idéia do Bem. Ao *particularizar-se* na cultura e *singularizar-se* na ação histórica, a Razão prática permanece ordenada transcendentalmente à Idéia do Bem e é como tal que confere às ações e obras culturais e à historicidade essencial da vida humana no arco que vai da rotina humilde do dia-a-dia às empresas espetaculares dos grandes atores históricos (indivíduos e nações) o predicado essencial da *eticidade.* Logo, ao propormos a categoria da *história* como *termo* do movimento dialético que teve seu ponto de partida na *experiência* do *ethos* como realidade histórico-social, estamos retornando ao mesmo *ethos,* agora *pensado* na estrutura inteligível do *agir* e da *vida* dos indivíduos e das comunidades, ou seja, na estrutura inteligível do seu acontecer *histórico.*

Resta-nos mostrar, num capítulo conclusivo, como o discurso *sistemático* da Ética, na sua natureza de *sistema aberto,* encontra na categoria de *pessoa moral,* em paralelismo, de resto, com o discurso da Antropologia Filosófica e seu fecho na categoria de *pessoa,* a categoria *sintética* que nos permitirá explicitar a unidade e a ordem de todos os passos do nosso itinerário.

CONCLUSÃO

A PESSOA MORAL

1. Na exposição sobre a "natureza e estrutura do campo ético" (*Introdução à Ética filosófica, I,* pp. 35-43) com a qual iniciamos nosso texto, consideramos como fronteiras desse campo oferecido à nossa investigação de um lado o *ethos,* de outro a *práxis.* Usando outra comparação geométrica propusemos representar o campo ético como uma elipse tendo como focos o *ethos* e a *praxis,* traçada seguindo a interseção dos vetores que partem desses dois focos (*ibid.*). Essas duas representações geométricas pretendem apenas oferecer um ponto de apoio na imaginação para melhor compreendermos a estrutura conceptual que se apresenta espontaneamente tão logo nos apliquemos a refletir sobre essa realidade imediata de nossa experiência que é a *vida ética.* Com efeito, ao despertar para a consciência da responsabilidade pessoal de nossas ações nos encontramos, por assim dizer, encerrados no espaço conceptual limitado de um lado por um sistema simbólico de costumes, normas e valores — o *ethos*; de outro, pela referência necessária do nosso agir àquele sistema — a *práxis*; povoado, finalmente, pela presença de outros sujeitos que agem segundo uma *práxis* homóloga à nossa e com os quais devemos nos inter-relacionar: a *comunidade ética.* No caso da representação pela elipse, cada um de nós acolhe ou deve acolher no espaço gerado pelos focos do *ethos* e da *praxis,* a *comunidade* que, por sua vez, nos acolhe.

É dessa simples evidência ou dessa experiência imediata e irrecusável que parte todo o discurso da Ética. Descobrir e organizar segundo

uma ordem lógica as estruturas inteligíveis dessa forma de vida — a mais genuinamente *humana* entre quantas nos é dado viver — que se exprime na experiência do *dever-ser* moral, tal o propósito e a tarefa da Ética filosófica. Nesse campo, mais do que em qualquer outro, tem lugar a advertência de Hegel no famoso Prefácio à *Filosofia do Direito*[1]: a filosofia não é profecia ou prescrição do que *deverá* ser e sim reflexão sobre *o que é*. E *o que é* está patente nas experiências fundadoras da existência humana transmitidas por um fio infrangível ao longo do tempo e que denominamos *tradição*. Em outras palavras: *o que é* para nós é a *história vivida* não no aleatório de seu acontecer, mas no *sentido* de seu vir até nós na reiteração das experiências fundadoras (o *fazer*, o *agir*, o *pensar*), sempre as mesmas e sempre novas, que nos fazem participantes da imensa odisséia da humanidade. É, pois, do mais vital interesse para nós refletir sobre esse *sentido* e tentar traduzi-lo e elucidá-lo nas categorias de nossa razão. Tarefa *crítica* por excelência (no sentido de *krínein* =julgar) que é propriamente a tarefa da Filosofia[2]. Ora, nenhum interesse maior no cumprimento dessa tarefa (Kant já o assinalara) do que exercê-la no campo do nosso *agir* onde nossa razão opera como Razão prática e onde se levanta para nós o problema decisivo do *sentido,* qual seja, o dos *fins* permanentes da nossa existência. A Ética filosófica vem tentar atender à mais profunda inquietação que aguilhoa o ser humano desde quando, tendo vingado o limiar da razão, passou a lançar ao mundo toda sorte de interrogações e voltou para si mesmo a interrogação mais radical: *como convém viver*? (Sócrates). A essa interrogação muitas respostas são possíveis, desde aquelas que fazem valer apenas o arbítrio individual até as que buscam fundar-se em alguma forma de justificação, por exemplo na crença ou no costume. A tradição do *ethos* grego estilizou, como sabemos, as respostas à interrogação sobre o "modo de viver" (*trópos toû bíou*) no célebre paradigma das "três vidas" (Aristóteles, *Ét. Nic.*, I, 5, 1095 b 14-1096 a 13)[3]. A Ética, fiel

---

1. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorr.* (ed. Moldenhauer-Michel, 7, p. 26).

2. Como é sabido, o mister *crítico* foi uma tarefa permanentemente perseguida na filosofia moderna, até ser executada em grande estilo por Kant. Ver o n. recente da *Revue de Métaphysique et Morale* , sob o título La Critique jusqu'à Kant (n. 4, Oct.-Déc. 1999).

3. Sobre o tópico das "três vidas" ver A. J. Festugière, Les trois vies, ap. *Études de Philosophie grecque,* Paris, Vrin, 1971, pp. 119-156.

à sua origem socrática, propõe como resposta o modelo da vida segundo a razão (*metà lógou*) ou da vida sensata e capaz de justificar-se como tal. Ora, a razão como diretriz das nossas ações (*práxeis*) tem a forma de uma Razão *prática*, especificamente distinta, como sabemos, das outras formas fundamentais, a razão *teórica* e a razão *poiética*. Eis por que a Ética não é mais do que a reflexão sobre a estrutura e o modo de operar da Razão prática, que manifesta a sua originalidade ao constituir-se e operar em sinergia intercausal de razão e vontade. Nosso itinerário de reflexão no discurso que estamos terminando procurou justamente articular a lógica que sustenta a estrutura da Razão prática e seguir o movimento do seu operar segundo a ordem da sua seqüência dialética. A finalidade, pois, da Ética filosófica é simplesmente a de mostrar ao indivíduo que pretende responder à questão *como convém viver?* seguindo os ditames da Razão prática, qual a estrutura inteligível e o modo de operar dessa forma da razão que justificam reflexivamente (ou em termos de autojustificação, pois a razão só pode justificar-se diante de si mesma[4]) aqueles ditames.

Desse modo a Ética pretende cumprir o *desideratum* de Aristóteles de ser não apenas uma *ciência da prática* mas igualmente uma *ciência prática*[5].

Resta-nos, para levar a termo nosso discurso em sua completude *sistemática*, avançar um último passo, talvez o mais difícil e decisivo, que nos conduzirá ao próprio cerne do problema de uma Ética filosófica: a questão do *sujeito*. A essa questão já nos referimos implicitamente em várias passagens de nosso texto, todas as vezes que foi necessário lembrar que a Razão prática opera como *dýnamis* ou qualidade ativa de um *sujeito* concreto ao qual é atribuída em última instância a *enérgeia* ou perfeição do ato. Tivemos, assim, sempre presente a advertência de Tomás de Aquino: *non intellectus intelligit sed homo per intellectum* (Não é a inteligência que entende, mas o homem pela inteligência). A questão que agora se levanta diz respeito à *categoria* que, sendo a expressão formal do *sujeito ético*, é a *categoria* que, ao mesmo tempo, exprime a *completude* e *abertura* do *sistema* da Ética filosófica. A terminologia usual consagrou com a denominação

---

4. Sobre a reflexividade própria do *saber ético* ver *Introdução à Ética filosófica, I*. op. cit., pp. 47-48.

5. Ver *ibid.*, pp. 71-74.

de *pessoa moral* o ser humano como capaz de viver uma *vida ética*. É, pois, à noção de *pessoa moral*, pensada como *categoria* conclusiva do *sistema* da Ética filosófica, que devemos dedicar essas páginas finais de nosso texto.

2. Sabemos que, entre todos os vocábulos que integram o dicionário da linguagem culta contemporânea, nenhum talvez alcance a difusão e o prestígio do termo *pessoa*. Por outro lado, poucas noções percorreram um tão acidentado caminho histórico antes de fixar-se na acepção filosófica que recebeu nos tempos modernos[6]. Essa acepção filosófica convive hoje com um amplo leque semântico que procede desde a acepção teatral herdada do latim (*persona dramatis*), provavelmente a acepção original, tradução do grego *prósopon*, e passa pelas significações gramatical, retórica, jurídica, sociológica, psicológica e outras. Entre essas ocupa posição inconfundível, como lugar conceptual de origem da acepção filosófica de *pessoa*, a significação *teológica*, aprofundada nas controvérsias cristológicas e trinitárias do século IV que, independentemente de sua importância na história da formulação dos dogmas cristãos, desempenharam um papel fundamental na evolução das concepções antropológicas do Ocidente e deixaram sua marca indelével naquela que viria a ser uma das matrizes doutrinais do pensamento filosófico, ético, social e político da modernidade: a noção de *pessoa*[7]. De sua origem *teológica* essa noção herda duas caraterísticas fundamentais: a *subsistência* e a *manifestação*, ambas já sugeridas nos termos de *hypóstasis* e *logos* recebidos

---

6. *Antropologia Filosófica II*, op. cit., p. 189

7. Indicações bibliográficas sobre a noção de *pessoa* em *Antropologia Filosófica II*, op. cit. pp. 237-238. Acrescentar os seguintes títulos: B. Montagnes, L'intention philosophique et la destinée de la personne, *Revue Thomiste*, 69 (1969): 181-191; J. Ladrière, La dimension chrétienne de la personne, ap. *La science, le monde et la foi*, Tournai, Casterman, 1972, pp. 165-188; Claude Bruaire, *L'Être et l'Esprit*, Paris, PUF, 1983, pp. 159-193; P. Gire, Pour une métaphysique de la personne, ap. *Le Supplément: revue d'Éthique et de théologie morale*, n. 195 (Déc. 1995) pp. 13-27; E. Berti, L'Etica alla ricerca della persona; Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico; Sogetto e persona, ap. *Sogetti di responsabilità: questioni di filosofia pratica*, Reggio Emilia, ed. Diabasis, 1993, pp. 13-71 ; Philippe Cormier, *Généalogie de la personne*, Paris, Critérion, 1994; Theo Kobusch, *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997 (ampla bibl., pp. 281-306); A. Montefiore, Identité morale: l'identité morale et la personne, *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, op. cit., pp. 691-697 (bibl.).

da língua filosófica grega. Essas duas caraterísticas, diversamente interpretadas, irão constituir o núcleo conceptual da categoria de *pessoa* na filosofia moderna, em particular em sua versão *ética*. Tivemos ocasião de expô-las longamente ao estudar a categoria de *pessoa* como categoria final e sintética da Antropologia filosófica[8]. Podemos resumi-las nas seguintes proposições:

1. A categoria de *pessoa* exprime primeiramente o *em-si* do ser humano como *singularidade* absoluta e como *subsistência* e *independência* com relação a qualquer outra realidade à qual possa ser referida como parte, função ou instrumento. Ela é, nesse seu estrato ontológico mais profundo, a "substância indivisa" ou o "subsistente distinto" da clássica definição de Boécio (Tomás de Aquino, *ST,* Ia. p., q. 29, aa. 1 e 2; a. 3 c.). Segundo esse predicado da *subsistência,* a categoria de *pessoa* exprime a transcendência do ser humano com relação a qualquer *totalidade* natural ou histórica na qual se pretenda encerrá-lo. Nesse sentido a *pessoa* pode ser dita um *fim em si mesma* na ordem dos fins que se apresentam no círculo da finitude, não podendo ser ordenada *essencialmente* a nenhum deles e devendo ser reconhecida sempre nessa sua prerrogativa de *fim em si,* como Kant lembrou numa das fórmulas do imperativo categórico. É essa *singularidade* da *pessoa* que autoriza igualmente a distinção, pelo menos heuristicamente fecunda, entre o ser humano como ser *natural* (*indivíduo* de uma espécie) e como ser *pessoal* (*fim em si mesmo* e, sob esse aspecto, um *todo* transcendente às causas e condicionamentos naturais)[9].

2. Em segundo lugar, a categoria de *pessoa* exprime a natureza constitutiva do ser humano como *automanifestativo,* ou seja, criador de todas as formas da sua *manifestação,* desde a forma do *corpo próprio* até as formas da sua *auto-realização,* como foi mostrado na Antropologia Filosófica. Ora, a razão da possibilidade dessa prerrogativa da automanifestação reside justamente no *logos* do qual o ser humano é possuidor e que, na grande riqueza semântica do termo, significa essencialmente o acolhimento, na *palavra* e no *conceito,* de toda a realidade conforme a clássica sentença de Aristóteles: "a *psyché* é, de alguma maneira, todas as coisas"(*De Anima,* III, 8, 431 b 21; Tomás de

8. Ver *Antropologia Filosófica, II,* op. cit., pp. 189-218.

9. Sobre a distinção entre *indivíduo* e *pessoa,* particularmente com respeito à posição de J. Maritain, ver *Antropologia Filosófica II,* op. cit. p. 247, n. 129.

Aquino, *De Veritate,* q. 1, a. 1, c.; *S T,* Ia., q. 14, a. 1 c.). Não obstante o conteúdo germinal extremamente rico do termo *logos* na tradição grega, foi reconhecidamente no contexto de sua transposição para a linguagem teológica cristã, a partir do Prólogo joanino e sob prováveis influências estóicas e mais nitidamente neoplatônicas, que à face de *acolhimento* do real por parte do *logos,* predominante na filosofia grega, veio acrescentar-se a face de sua *manifestação,* tendo como paradigma absoluto a *manifestação* do Verbo (*Logos*) de Deus tanto em sua Encarnação quanto na iluminação interior das mentes finitas, tema desenvolvido amplamente por Santo Agostinho. A idéia da *automanifestação* foi assim recebida como categoria ontológica fundamental na filosofia moderna, recebendo um alto conteúdo especulativo em Hegel e uma aplicação extremamente fecunda na Antropologia Filosófica e na Ética[10].

A *pessoa humana* é, em seus constitutivos essenciais, *subsistência* e *manifestação.* Vale dizer que o ser humano, enquanto *pessoa,* subsiste em sua absoluta e inviolável *singularidade* e, a partir dessa profundidade ontológica, *manifesta-se* naquela que é a expressão propriamente humana da sua existência, a *vida* tecida pelos atos que Tomás de Aquino denominou justamente *actus humani.* Tais são os atos da *pessoa* e, entre eles, os que exprimem mais radicalmente a sua *singularidade,* os atos *morais,* e a sua seqüência na *vida ética.*

A *automanifestação* que constitui a *pessoa* como possuidora do *logos* deve ser interpretada dialeticamente como o princípio e o termo do movimento da constituição ontológica do ser humano cujos momentos essenciais, enumerados no discurso da Antropologia Filosófica, exprimem-se como outras tantas formas com que o *Eu sou* primordial se manifesta: momentos *estruturais* (corpo próprio, psiquismo, espírito); momentos *relacionais* (objetividade, intersubjetividade, transcendência); momentos *unificadores* (realização e, finalmente, pessoa). O primeiro *Eu sou* ou a primeira e primigênia afirmação da *subsistência* e *manifestação* do sujeito, exprimindo-se no *corpo próprio,* não seria possível se não fosse já um ato da *pessoa* exatamente enquanto concebida, ao termo do discurso antropológico, como *subsistência* e *automanifestação.* Finalmente, a categoria da *pessoa,* ao totalizar as categorias que

10. Ver *Antropologia Filosófica I,* op. cit., pp. 162-167; *II,* pp. 216-218.

exprimem a *essência* do ser humano, integra-as ordenadamente no *ato de existir* e deve ser pensada como a síntese da *essência* e da *existência:* o ser humano, considerado em sua inteligibilidade ontológica, *existe* como *pessoa.* Esse o fundamento de todos os predicados que formam como que a constelação de sua *singularidade,* e que o distingue de todos os seres vivos que conhecemos. A *pessoa* é um *todo.* Mas justamente porque no ápice da sua constituição ontológica ela se abre, pela inteligência e pela liberdade, à *universalidade* do Ser e do Bem, é, paradoxalmente, um *todo aberto.* "Aberto e generoso", na expressão admirável de Jacques Maritain[11]. Nessa abertura da *pessoa* processa-se o que poderia ser denominado metaforicamente seu "metabolismo espiritual" que a mantém em incessante intercâmbio *noético* (inteligência) e *pneumático* (liberdade) com a totalidade do Ser. É no espaço dessa ilimitada abertura intencional que a figura analógica do Absoluto se desenha apontando o alvo final e ontologicamente necessário do itinerário existencial da *pessoa:* o conhecimento e amor do Paradigma absoluto do próprio *ser* que a pessoa vai realizando nas vicissitudes da sua história[12]. Tal é o sentido mais profundo do itinerário existencial da *pessoa* que caminha — ou deve caminhar — para passar continuamente do núcleo indestrutível da sua *identidade* para a sua auto-realização nas múltiplas faces da *ipseidade* com que se manifesta a si mesma e aos outros.

Essa pequena recapitulação do capítulo sobre a categoria da *pessoa* com o qual terminamos nossa *Antropologia Filosófica* teve como finalidade introduzir-nos na temática da *pessoa moral,* objeto da Conclusão dessa *Introdução à Ética filosófica.*

A expressão *pessoa moral* é, sob certo aspecto, redundante, pois a pessoa humana é, por essência, um ser *moral* enquanto princípio dos atos que são propriamente *atos humanos.* Como não há, em rigor, ato *humano* indiferente do ponto de vista da sua qualificação ética, a *pessoa,* princípio causal de todo ato humano, é fonte original do *ethos* que se forma justamente pelo entrelaçamento dos atos humanos nas comunidades históricas. Logo, a *pessoa* é constitutivamente *ética* e o predicado da *eticidade* se estende a todas as suas manifestações: psicológica,

11. J. Maritain, *La Personne et le bien commun,* Paris, Desclée, 1957, p. 53.
12. *Antropologia Filosófica II,* op. cit., p. 226.

social, política, jurídica, profissional e outras. A distinção entre *pessoa* e *pessoa moral* diz respeito apenas à distinção entre os objetos formais de duas disciplinas distintas no corpo dos saberes filosóficos, a Antropologia filosófica e a Ética.

A categoria de *pessoa moral* exprime sinteticamente o desdobramento conceptual do *Eu sou*, do *sujeito* como *sujeito ético,* que acompanhamos ao longo do discurso da Ética filosófica. Ela exprime a *essência* do ser humano como ser *moral* que se manifesta em seu *agir* e em sua *vida* (tema das duas partes de nosso texto), ou seja, no operar de sua *Razão prática* cuja estrutura e movimento dialético traçaram o fio de nosso discurso. A categoria de *pessoa moral,* ao enfeixar as categorias do agir e da vida do *sujeito* como sujeito ético, exprime a *razão de possibilidade* de seu *existir* e nesse sentido deve ser dita, como a categoria de *pessoa* na Antropologia Filosófica, síntese de *essência* e *existência* na esfera ética. Ela exprime o núcleo profundo e permanente do ser humano como *ser ético.* Nesse sentido, desde o primeiro momento de sua concepção, o ser humano é, essencialmente, *pessoa moral* (ver *supra,* Introdução, nota 25). Essa prerrogativa não lhe advirá *ab extrinseco* em algum momento de sua evolução futura. Sendo por *essência* um ser *ético* ou uma *pessoa moral,* o indivíduo humano deverá desenvolver em sua *existência* esse núcleo dinâmico que o constitui como tal em sua *ipseidade,* verificando-se também e sobretudo no domínio ético o apelo do "torna-te o que és", que aponta o *sentido* mais profundo da vida humana. Em outras palavras, a *pessoa* deve manifestar-se dinamicamente, num processo contínuo de auto-realização, em formas distintas de *personalidade.* A categoria de *pessoa* exprime o núcleo essencial permanente do indivíduo, as *personalidades* definem as linhas de sua expansão dinâmica. Mas a linha mestra, à qual as outras formas da *personalidade* necessariamente se referem e que lhes confere o predicado de uma autêntica realização humana, é a *personalidade moral.* No correr de nosso discurso, o conceito de *personalidade moral* caracterizou o momento da *singularidade* na estrutura subjetiva da vida ética (*supra,* II, cap. 1, 3.2). A formação da *personalidade moral* foi então descrita à luz dos dois movimentos essenciais que orientam seu desenvolvimento e seu fortalecimento: a passagem sempre recomeçada do *livre-arbítrio* à *liberdade* (adesão ao Bem) e o aprofundamento constante da *consciência moral* (autojulgamento do teor moral do próprio ato). É a partir desse duplo dinamismo da *per-*

sonalidade moral que podemos avaliar a autenticidade humana das outras formas da *personalidade*, sobretudo da *personalidade psicológica* e da *personalidade social*. Com efeito, eles irradiam do próprio núcleo da *pessoa* que é, em sua significação *ontológica*, identicamente *pessoa moral*. Na formação da *personalidade moral* a *pessoa* opera diretamente por sua *dýnamis* própria, na ordem da causalidade formal e final pela *razão* e na ordem da causalidade eficiente pela *vontade*. A *pessoa* é o sujeito primeiro de atribuição dos atos da vida ética à qual compete em rigor o predicado da *dignidade*. Por extensão analógica, a designação de *pessoa* se aplica à comunidade ética, que, não sendo uma *pessoa física*, é dita *pessoa moral*.

A concepção de *pessoa moral* que aqui apresentamos não é senão a interpretação *ética* da categoria de *pessoa* que foi exposta em nossa *Antropologia Filosófica*. Ela exclui, em princípio, qualquer idéia da *pessoa moral* em que esta é pensada em contradistinção com a *natureza*, caracterizando a singularidade e originalidade do ser humano como *ens morale* enquanto oposto aos *entia naturae*. Como *ens morale* o ser humano teria a distingui-lo radicalmente de todos os outros seres o predicado da *liberdade*. Segundo as investigações históricas de Theo Kobusch em seu livro *Die Entdeckung der Person: Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild* (A descoberta da pessoa: metafísica da liberdade e imagem moderna do homem), já por nós várias vezes citado, a emergência decisiva do conceito de *pessoa* se deu com a definição da *pessoa*, em contexto cristológico, como *ens morale*, por alguns teólogos do século XIII. Retomada na modernidade nos campos jurídico e filosófico essa definição viria a constituir o conceito fundador de uma efetiva *metafísica da liberdade*, subjacente à imagem moderna do homem. Tal concepção parece-nos, no entanto, tributária da oposição kantiana entre *natureza* e *liberdade* e dificilmente poderá dar razão da *identidade* profunda da *pessoa* e do processo *diferenciador* com que ela se manifesta nas várias faces da *personalidade*. Em cada uma delas a *natureza* que nos é *dada* é *suprassumida* pela mediação da *pessoa* como *Eu pessoal* (*Antropologia Filosófica II*, op. cit., p. 227) nas diferentes formas de nossa auto-expressão. O processo de *personalização* envolve a totalidade de nosso ser, do corpo próprio ao espírito, e todas as modalidades de nosso abrir-nos à realidade exterior, do mundo à transcendência. Ora, esse processo é constitutivamente *ético* e todo o nosso ser inscreve sua gênese e sua história no destino de uma *pessoa moral*.

Ao redigir as linhas finais desta *Introdução à Ética Filosófica*, voltamos à observação com que abrimos nosso texto no Prefácio do 1º volume. Ali tínhamos em vista a situação da Ética na cultura contemporânea, assinalada pela enorme produção bibliográfica em torno de temas éticos e pela dispersão semântica do substantivo *Ética* e do adjetivo *ético* em todos os campos das linguagens contemporâneas, desde as linguagens eruditas da Filosofia e das ciências humanas até a linguagem onipresente da *mídia* ou as linguagens correntes da vida cotidiana. Encontramo-nos submergidos por uma onda ética que se espraia por todos os campos da comunicação humana. As razões desse fenômeno são muitas e complexas e algumas foram propostas no referido Prefácio e em outros textos[13]. Que utilidade em acrescentar um novo discurso sobre a Ética em meio a esse vozerio ético que nos atordoa?

Além das razões aduzidas no Prefácio e que se referem à origem, índole e destinação do texto, convém acrescentar aquela que nos parece, afinal, a mais importante. Entre as causas que justificam a denominação de "século da Ética" proposta por alguém para o século que vai começar (outros preferem antecipar sua face cultural como "século da Biologia") estão, sem dúvida, de um lado o vertiginoso crescimento das tecnociências, em particular da biotecnologia, e, de outro, a não menos rápida e abrangente dissolução do tecido social tradicional e a sua substituição por novas e inéditas formas de convivência humana e de organização da sociedade. Os dois fenômenos estão entrelaçados e a descrevê-los e avaliá-los já se dedica uma vasta literatura, de resto muito desigual. Em outras palavras: estamos assistindo a um processo de *mutação* (para usar uma metáfora biológica) muito mais profundo do que qualquer *mudança* e que assinala, provavelmente, o surgimento de uma nova civilização. Que *sentido* terá a vida humana nessa nova civilização? Que *valores* a guiarão? Que *fins* o ser humano poderá entrever para o seu caminho histórico? Essas são interrogações de natureza *ética* que solicitam com urgência alguma forma de resposta no acelerado processo que nos arrasta em direção a terras ignotas de cultura e civilização. Podemos identificar três grandes paradigmas inspirando, no *globus intel-*

---

13. Ver Ética e Razão moderna, art. cit., *Síntese* 68 (1995): 53-85 (aqui, 53-56).

lectualis de nosso tempo, três tipos de reposta àquelas inquietantes interrogações. A primeira considera tais interrogações um resíduo anacrônico da civilização que termina. Ela pretende retirar qualquer validez ao problema ético e confiar a conduta da vida humana a técnicas controláveis de comportamento e previsão. Tal é, no fundo, a intenção, admitindo-se que tenha alguma, do atual *niilismo ético*. O segundo tipo de resposta e que alimenta a corrente mais poderosa do pensamento ético contemporâneo tenta renovar, no contexto dos problemas atuais, as grandes concepções éticas da modernidade fundadas todas, em última análise, nos pressupostos da chamada *metafísica da subjetividade*. Trata-se de um tipo de resposta formulada sobre o pressuposto de que todos os problemas humanos se equacionam e resolvem na imanência da história. Finalmente, uma terceira modalidade de resposta, hoje merecedora de atenção cada vez maior, pretende remontar às origens da Ética e ao paradigma platônico-aristotélico que presidiu ao desenvolvimento da Ética clássica, para nele redescobrir o *princípio* capaz de inspirar respostas adequadas aos problemas éticos futuros que já começam a ser nossos problemas atuais. Nessa linha inscrevemos nossa *Introdução à Ética filosófica*. Não se trata, convém repeti-lo de um caso de nostalgia filosófica ou de um inviável anacronismo histórico. Partimos da pressuposição que tornou possível em suas origens a Ética, tal como nos foi transmitida na história da filosofia ocidental: a pressuposição de uma relação constitutiva do ser humano a uma instância racional, em si mesma trans-histórica, mas *normativa* de todo agir histórico: a instância de um Bem *transcendente*. Essa instância permanece como um *invariante* conceptual na variação dos tempos e lugares. Vivida e pensada em diferentes formas históricas, ela assegura a *identidade* da vida *ética* como constitutiva da vida propriamente *humana* onde quer que se manifeste, e deve ser considerada a razão última de possibilidade da formação do *ethos* das comunidades históricas particulares e da idéia do *ethos* de uma comunidade política universal, se essa um dia vier a realizar-se.

A afirmação do Bem como *princípio* do *ser* e do *ser conhecido* (*ratio essendi* e *ratio cognoscendi*) da *práxis* humana é, como mostrou Aristóteles, o *princípio* de uma *ciência da praxis* (a Ética), revelando-se também, por sua natureza, uma *ciência prática*. Uma ciência que discorra sobre o que é o *Bem* (em si mesmo, em cada um de nós e na comunidade humana) e, ao mesmo tempo, nos ensine como tornar-nos *bons*

(*Ét. Nic.*, II, 2, 1103 b 26-28). Mas a utilidade da Ética como *ciência prática* (ou *pragmática*, como se costuma dizer hoje) decorre de sua fundamentação numa *ciência da prática* ou num discurso ordenadamente conduzido sobre as estruturas inteligíveis subjacentes ao operar da *razão* que conduz a *práxis*, ou seja, da Razão prática em sua ordenação necessária ao Bem. Apresentar uma versão, entre outras possíveis, desse discurso, tal o nosso escopo nessa *Introdução à Ética filosófica*. Estamos convencidos de que a *prática ética* só pode ser justificada em razão por uma *ciência da prática*, que tenha como *princípio* e *fundamento* uma *metafísica do Bem*. Damos, pois, a Robert Spaemann a palavra final: *não há Ética sem Metafísica*[14].

14. *Felicidade e Benevolência*, São Paulo, Loyola, 1996, p. 12.

ÍNDICE DE AUTORES

Duas questões fundamentais aqui se apresentam. A primeira diz respeito às origens lingüísticas do termo *Ética*, à sua transcrição na primeira língua filosófica conhecida, a língua filosófica grega, e ao rico conteúdo semântico que dela recebe e que nos é transmitido por uma longa tradição.

A segunda refere-se à legitimidade e validez dessa leitura filosófica original da conduta humana individual e social que passa a ser designada como *Ética*, e que desde os primeiros passos da cultura ocidental orienta a reflexão nesse terreno. A primeira questão é uma *quaestio de nomine*. A segunda questão surge na forma de uma interrogação prévia sobre a própria possibilidade de uma *Ética filosófica*, tal como pretendemos venha a ser o discurso deste livro.

O estudo dessas duas questões, sobretudo da segunda, deverá abrir-nos o caminho para o exame da natureza e estrutura da *Ética filosófica* e para a rememoração de seus grandes modelos históricos.

visite nosso site:
www.loyola.com.br